www.bustaneketab.com





اصول الفقه

في مباحث الالفاظ والملازمات العقلية ومباحث الحجة والاصول العملية

للعلامة محمد رضا المظفر محقق: عباس علي الزارعي السبزواري

التنقيح الثاني/ الطبعة الخامسة

بسم الله الرحمن الرحيم



أصول الفقه

موضوع:
اصول فقه: ۱۷ (فقه و حقوق: ۱۹۸)

گروه مخاطب:
ـ تخصصی (طلاّب و دانشجویان)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۹۷۸
مسلسل انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۲۳۰۱



مظفر، محمد رضا، ۱۹۰۴ ـ ۱۹٦٤.
اصول الفقه في مباحث الالفاظ والملازمات العقلية ومباحث الحجة والأصول العملية / تأليف محمد رضا المظفر؛ المحقق عباس علي زارعي سبزواري. ـ [ویرایش ۲] ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة والنشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱۳۸۰ ش.
[٦۹۲] ص. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۹۷۸) (اصول فقه؛ ۱۷. فقه و حقوق؛ ۱۹۸)
ISBN 978 - 964 - 548 - 425 - 3 ؛ ۷۰۰۰۰ ریال
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص. ع. به انگلیسی: 'Allamah Muhammad Rida al-Muthaffar (GH). Usul ul-Fiqh'h [The Principles of fiqh'h]
کتابنامه: ص. [٦۷۰] ـ ٦۷۷؛ همچنین به صورت زیرنویس.
چاپ پنجم: ۱۳۸۷.
۱. اصول فقه شیعه. الف. زارعی سبزواری، عباس علی، ۱۳٤۸ ـ ، مصحح. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
۲۹۷/۳۱۲ BP ۱۵۹/۸ / ٦ الف ٦ م
۱۳۸۷

أُصول الفقه

في

مباحث الألفاظ والمُلازمات العقليّة
ومباحث الحجّة والأُصول العمليّة

طبعة منقّحه

للعلاّمة محمّد رضا المظفّر قدّس سرّه

التحقيق: عبّاس علي الزارعي السبزواري





اصول الفقه

● المؤلف: العلّامة محمد رضا المظفّر ● المحقق: عباس علي الزارعي السبزواري

● الناشر: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)

● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب ● الطبعة: الخامسة / ١٤٢٩ ق، ١٣٨٧ ش

● الكمية: ٢٠٠٠ ● السعر: ٧٠٠٠ تومان

✔ العنوان: قم، شارع شهداء (صفائيه)، ص ب ٩١٧، الهاتف: ٧ ـ ٧٧٤٢١٥٥، الفاكس: ٧٧٤٢١٥٤، الهاتف: ٧٧٤٣٤٢٦

✔ المعرض المركزي (١): قم، شارع شهداء (بتعاون أكثر من ١٧٠ ناشر يعرض اثني عشر ألف عنواناً من الكتب)

✔ المعرض الفرعي (٢): طهران، شارع فلسطين الجنوبي، الزقاق الثاني (بشن)، الهاتف: ٦٦٤٦٠٧٣٥

✔ المعرض الفرعي (٣): مشهد المقدّسة، تقاطع خسروي، مجمّع ياس، الهاتف: ٢٢٣٣٦٧٢

✔ المعرض الفرعي (٤): أصفهان، تقاطع كرماني، گلستان كتاب، الهاتف: ٢٢٢٠٣٧٠

✔ المعرض الفرعي (٥): أصفهان، ساحة انقلاب، قرب سينما ساحل، الهاتف: ٢٢٢١٧١٢

✔ التوزيع: بكتا (توزيع الكتب الإسلامية والإنسانية) طهران، شارع حافظ، قرب تقاطع كالج، بداية زقاق باميشاد، الهاتف: ٨٨٩٤٠٣٠٢

✔ وكالات بيع كتب المؤسّسة في البلد وخارجه (المنضمّ إلى ورقة الاستطلاع للآثار في نهاية الكتاب)

البريد الالكتروني: E-mail:bustan@bustaneketab.com

استلام الرسالة (SMS): ١٠٠٠٢١٥٥

الآثار الحديثة في المؤسّسة والتعرّف إليها في «وب سايت»:

http://www.bustaneketab.com

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في استخراج هذا العمل منهم:

● أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ● أمين لجنة الكتاب: جواد آهنگر ● الملخص العربي: سهيله خاتمي ● الملخص الإنجليزي: عبدالمجيد مطوريان ● فيبا: مصطفى محفوظي ● المنضد: الهام فرهگوزلو، سيد حميد ركني، محمود هدايي، مصطفى عسكري‌نسب، سعيد حميدي و داود آوريده ● تنظيم صفحات الكتاب: حسين محمدي و احمد... ● التطبيق: محمد سبحاني، علي ميري، روح الله بيگي، سيد حسين حسيني، بهزن سهرابي، سيد محمود كريمي، طه تجري، غلامرضا معصومي، جليل حميمي و محمد جواد مصطفوي ● مراقبة التطبيق: ولي قرباني ● المراقبة الفنّية لتنظيم صفحات الكتاب: سيد علي قائمي ● تصميم الغلاف: مسعود غيايي ● مدير الإنتاج: عبدالهادي اشرف ● الاعداد: سيد رضا محمدي ● طلبات الطبع: علي عليزاده وبقية الزملاء ● شؤون الطباعة: مجيد مهدوي وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، الطباعة والتجليد.

● رئيس المؤسسة

السيد محمد كاظم الشمس

دليل الكتاب

المقصد الأوّل: مباحث الألفاظ

المقصد الثاني: الملازَمات العقليّة

المقصد الثالث: مباحث الحجّة

المقصد الرابع: مباحث الأُصول العمليّة

الفهارس العامة

مقدّمة الناشر

يعتبر آية الله الشيخ محمد رضا المظفّر (قدّس الله سرّه الشريف) من العلماء الأفذاذ في مجال الإبداع و التجديد، فقد سعى؛ لوضع أسس جديدة لبناء منهج حديث في الحوزة العلمية، يتلاءم و متطلّبات الحياة العصرية.

و كلّ مَن عرف العلّامة المظفّر أو عاصره أو تتلمذ عليه يقرأ في شخصيّته عنصري الجِدّة و الحداثة، محاولة تقديم تصوّر عن الإسلام بأساليب جديدة، كإنشاء كلّية منتدى النشر، التي وضع البذرة الأولى لها و راح يتعاهدها و يسقيها و من فكره النيّر و ذهنه الوقّاد، و تخرّج منها جيل صالح من العلماء و الأدباء و المفكّرين.

إنّ من أهمّ نتاجاته؛ في رفد المناهج الدراسية للحوزة العلمية كتابَي: المنطق و علم أصول الفقه، و اللذين احتلّا محلّ الصدارة في الجامعات الدينيّة، بل و الأكاديميّة أيضاً، حيث لازال هذا الكتاب محافظاً على نظارته وجِدّته.

و من البديهي أنّ أسلوب هذين الكتابين يشكّل قاعدة رصينة و أساساً محكماً لصياغة مناهج جديدة على غرارهما تفي بحاجة الدارسين و الباحثين، و نظراً لعدم توفّر البديل المناسب لهما ارتأينا أن نجدّد طباعة كتاب أصول الفقه، الذي طُبع مراراً في مؤسسات مختلفة، و منها مركزنا ـ مركز النشر ـ إلّا أنّ كل هذه الطبعات لاتخلو من الأخطاء المطبعية، مضافاً إلى عدم ذكر مآخذ الكتاب، و عدم ضبطه من جهة قواعد اللغة العربية، الأمر الذي دعا الفاضل المحترم حجّة الإسلام عباس علي زارعي إلى أن ينهض بمسؤولية تحقيق الكتاب، خصوصاً و أنّه قد درّسه على شكل دورات مختلفة في الحوزة العلمية، و استفاد من كثير من النسخ المصحّحة لأساتيذ آخرين، فعمل على تصحيح الكتاب و إزاحة الأخطاء المسلَّم بها، و الاهتمام بالجانب الأدبي منه، مع ذكر المصادر التي استمدّ المؤلّف و أخذ منها.

كما لايفوتنا أن نشير إلى دور الفاضل حجّة الإسلام الشيخ نعمة الله جليلي الذي ضبط نصّ الكتاب و راجعه و كذلك إلى دور الشيخين الفاضلين: أحمد عابدي و رضا مختاري اللذين اطّلعا على الكتاب و

أفادانا ببعض الملاحظات النافعة.

و نودّ الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب لازال يعتبر من أهمّ الكتب للمراحل الأولى في دراسة السطوح العالية في جامعاتنا الدينية مادام لم يُطرح ما هو أفضل منه.

فسلام على تلك الروح المقدّسة التي جاهدت في الله فأنارت و خلّفت لنا هذا التراث العظيم فأضاءت، و سلام على المظفّر يوم ولد و يوم التحق بركب السعداء و يوم يبعث حيّاً، و الحمدلله أولاً و آخراً.

مؤسسة بوستان كتاب

(مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)



مقدّمة المحقّق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على سيّد المرسلين محمّد ﷺ و آله الطاهرين المعصومين ﷺ.

ينبغي تقديم مقدّمة، و فيها ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: علم الأُصول و تطوّره التأريخيّ

و يمكن تقسيم تأريخ علم الأُصول إلى ثلاث دورات:

الدورة الأولى: دورة التأسيس

أوّلُ من أسّس علم أُصول الفقه و فتح بابه و رسّخ قواعده هو الإمام الهمام أبوجعفر الباقر ﷺ، ثمّ ابنه الإمام أبوعبدالله جعفر الصادق ﷺ، كما قال العلّامة السيّد حسن الصدر في كتاب «*تأسيس الشيعة*»: «أوّل مَن أسّس أُصول الفقه و فتح بابه و فتق مسائله الإمام أبوجعفر الباقر ﷺ، ثمّ بعده ابنه الإمام أبوعبدالله الصادق ﷺ. و قد أَمليا أصحابهما قواعده، و جمعوا من ذلك مسائل رتّبها المتأخّرون على ترتيب المصنّفين فيه بروايات مسندة إليهما».[1]

و يشهد على ذلك ما في كتب الحديث من الروايات التي ترتبط بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، كأصل البراءة و الاستصحاب و حجيّة الظاهر، و غيرها من القواعد الأُصوليّة.

و قد صنّف بعض المتأخّرين كُتُباً فيها الأحاديث المأثورة عنهم في قواعد الفقه:

منها: كتاب: «*أُصول آل الرسول صلّى الله عليه وآله*» في استخراج أبواب أُصول الفقه من الروايات، ألّفه العلّامة السيّد الشريف ميرزا محمّد هاشم ابن الميرزا زين العابدين الموسوي الخوانساريّ، المتوفّى سنة ١٣١٨هـ.

---

١. تأسيس الشيعة: ٣١٠.

و منها: كتاب «*الأُصول الأصليّة و القواعد المستنبطة من الآيات و الأخبار المرويّة*» للعلّامة السيد عبدالله بن محمّد الرضا شبّر الحسينيّ الكاظميّ، المتوفّى سنة ١٢٤٢ هـ.

و منها: *بحار الأنوار*، ج ٢.

الدورة الثانية: دورة التدوين

اعلم أنّ علم الأُصول و إن أُسّس في عصر الإمامين الصادقين عليهما السلام ـ كما أشرنا ـ ولكنّه لم يكن مدوّناً. و في أوّل من قام بتدوينه خلاف:

قال السيوطيّ في محكيّ كتاب «*الأوائل*»: «أوّل مَن صنّف في أُصول الفقه، الإمام الشافعي».[١] و صرّح بذلك صاحب «كشف الظنون».[٢]

و قيل: يحتمل أن يكون أبايوسف يعقوب بن إبراهيم الذي كان سابقاً على الشافعي. قال ابن خلّكان: «هو أوّل مَن وضع الكتاب في أُصول الفقه على مذهب [أُستاذه] أبي حنيفة».[٣]

و قيل: يحتمل أن يكون محمّد بن الحسن الشيبانيّ فقيه العراق؛ لأنّه توفّي سنة ١٨٢ هـ أو سنة ١٨٩ هـ، و الشافعيّ مات في سنة ٢٠٤ هـ. وقد صرّح ابن النديم في «*الفهرست*»[٤] بأنّ للشيبانيّ من مؤلّفاته الكثيرة تأليفٌ سُمّي بـ«*أُصول الفقه*».

ولكن التحقيق ـ كما يظهر من كتاب «*تأسيس الشيعة*»[٥] للعلّامة السيد حسن الصدر ـ أنّ أوّل مَن صنّف في بعض مسائل علم الأُصول هشام بن الحكم المتوفّى سنة ١٧٩ هـ، تلميذ الإمام الصادق عليه السلام، صنّف كتاب «*الألفاظ و مباحثها*»، ثمّ يونس بن عبدالرحمن مولى آل يقطين تلميذ الإمام الكاظم عليه السلام، صنّف كتاب «*اختلاف الحديث و مسائله*».

الدورة الثالثة: دورة الاستناد

ثمّ جاءت الدورة الثالثة، و هي دورة الاستناد إلى قواعد أُصول الفقه في مقام الاستنباط و هذه الدورة لاتتقدّم على الغيبة الكبرى.

و أوّل من استند إلى أُصول الفقه و اعتمد عليه في مقام الاستنباط الشيخ الجليل حسن بن علي بن أبي عقيل صاحب كتاب «*المستمسك بحبل آل الرسول*»، و هو من مشايخ جعفر بن محمّد بن قولويه، و هو

---

١. *الوسائل في مسامرة الأوائل*: ١٠٣.
٢. *كشف الظنون* ١: ١١١.
٣. *تاريخ ابن خلّكان* ٢: ٤٦٣.
٤. *الفهرست* لابن النديم: ٢٨٥.
٥. *تأسيس الشيعة*: ٣١٠.

أوّل مَن هذّب الفقه و استعمل النظر، و فتق البحث عن الأُصول و الفروع في ابتداء الغيبة الكبرى.

ثمّ اقتفى أثره ابن الجنيد المعروف بالإسكافيّ، و هو أستاذ الشيخ المفيد.

ثمّ وصل الدور إلى محمّد بن محمّد بن نعمان بن عبدالسلام المعروف بـ«الشيخ المفيد». فألّف كتاب «*التذكرة بأُصول الفقه*»، و اعتمد على الأُصول في مقام الاستنباط.

ثمّ انتقل الدور إلى تلامذته:

منهم: السيّد الأجلّ السيّد المرتضى الملقّب بـ«علم الهدى» (المتوفىّ سنة ٤٣٦ هـ). و منهم: شيخ الطائفة أبوجعفر محمّد بن حسين بن علي الطوسيّ (المتوفّى سنة ٤٦٠ هـ). و منهم: سلّار بن عبدالعزيز الديلميّ (المتوفّى سنة ٤٣٦ هـ). فقد صنّف الأوّلُ كتابَ «*الذريعة إلى أُصول الشريعة*»، و الثاني كتاب «*العدّة في أُصول الفقه*»، و الثالث كتاب «*التقريب*».

و بعد الشيخ الطوسيّ توقّف سير البحث عن نظريّات السابقين و نقدها؛ و ذلك لحُسن ظنّ تلامذة الشيخ بما استنبطه، و أفتى به في كتبه. و استمرّت هذه الحالة مدّة تقرب من قرن، إلى أن وصلت النوبة إلى سبط الشيخ ابن ادريس الحلّي (المتوفّى سنة ٥٩٨)، فأقام مجلس البحث و النقد، و ألّف في الفقه الاستدلالي كتاب «*السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي*».

و بعد ابن إدريس وصل الدور إلى المحقّق الحلّي، صاحب «*شرائع الإسلام*» (المتوفّى سنة ٦٧٦ هـ). فألّف في أُصول الفقه كتاب «*نهج الوصول إلى معرفة الأُصول*»، و كتاب «*معارج الوصول إلى علم الأُصول*».

إلى أن وصلت النوبة إلى العلّامة على الإطلاق أبي منصور جمال الدين حسن بن يوسف بن‌علی بن مطهّر (المتوفّى سنة ٧٢٦ هـ). فالعلّامة بعد الدقّة و النظر في كُتُب القوم ألّف كُتُباً قيّمة في علم الأُصول: منها: كتاب «*غاية الوصول في شرح مختصر الأُصول*» و «*النكت البديعة في تحرير الذريعة*» و «*نهج الوصول إلى علم الأُصول*» و «*منتهى الوصول إلى علمي الكلام و الأُصول*» و «*تهذيب طريق الوصول إلى علم الأُصول*» و «*مبادئ الوصول إلى علم الأُصول*». و هذه الكتب صارت محطّ أنظار العلماء، لاسيّما كتاب «*معارج الوصول*» الذي تصدّى لشرحه جمعٌ من العلماء، بل كانت هذه الكتب مدار البحث و التحقيق إلى زمان الشهيد الثاني (المتوفّى سنة ٩٦٥ هـ). و قد ألّف الشهيد الثاني كتاباً سمّاه «*تمهيد القواعد*».

ثمّ ألّف ابن الشهيد الثاني أبومنصور جمال الدين حسن بن زين الدّين (المتوفّى سنة ١٠١١ هـ) كتاباً سمّاه «*معالم الدين*». و هذا الكتاب لسلاسة تعبيره، وجودة جمعه، و سهولة تناوله صار مدار البحث و الدرس بين الأكابر، فأقبلوا عليه بالتحشية و التعليق و الشرح.

و في القرن الثالث عشر بلغت العناية بعلم الأُصول مرتبةً اتّصفت بالإطناب و التطويل. فألّفوا كُتُباً مفصّلة و مبسوطة في علم الأُصول. منها: كتاب «*هداية المسترشدين*» للشيخ محمدتقي الاصفهاني،

و كتاب «*قوانين الأُصول*» للمحقّق القمّي (المتوفّى سنة ١٢٣١ هـ)، و كتاب «*الفصول*» للشيخ محمّد حسين الأصفهانيِ (المتوفّى سنة ١٢٦١ هـ)، و كتاب «*فرائد الأُصـول*» للشيخ الأعظم الأنصاريّ (المتوفّى سـنة ١٢٨١ هـ).

و شرع الدور الآخر من زمان المحقّق الشيخ محمّد كاظم الخراسانيّ (المتوفّى ١٣٢٩ هـ) المـلقّب بـ «الآخوند الخراسانيّ»، فإنّه بادر إلى تنقيح الأُصول و تحريرها عن الفضول، و رتّبها على وجه أنيق، و ألّف كتاب «*كفاية الأُصول*»، و صار هذا الكتاب من الكتب الأصوليّة المتداولة عند دارسي العـلوم فـي الحوزات العلميّة و غيرها، بل صار محطّ أنظار الأساتذة و أهل العلم و التحقيق.

و بعد انتهاء دور المحقّق الخراسانيّ انتقل الدور إلى تلامذته، لاسيّما الأعلام الثلاثة:

١. المحقّق الميرزا حسين النائينيّ (المتوفّى ١٣٥٥ هـ).

٢. المحقّق الشيخ محمّد حسين الإصفهانيّ المعروف بـ(الكُمباني) (المتوفّى ١٣٦١ هـ).

٣. المحقّق الشيخ ضياء الدين العراقيّ (المتوفّى ١٣٦١ هـ).

فهؤلاء الأعلام الثلاثة قد انكبّوا على تهذيب علم الأُصول و تعميقه و ترتيبه، فتخرّج من معهد بحثهم و مجلس درسهم كثيرٌ من العلماء و المجتهدين منهم صاحب الكتاب الذي بينَ يـديك «*أُصـول الفـقه*» العلّامة المحقّق الشيخ محمدرضا المظفّر.

الفصل الثاني: حياة الشيخ محمدرضا المظفّر

١. نسبه و مولده

هو الشيخ محمدرضا بن محمّد بن عبدالله بن محمّد بن أحمد بن مظفر العَيْمَري. و اشتهر بـ «المظفّر» نسبةً إلى أحد أجدادهم، و هو مظفّر بن أحمد بن محمّد بن علي بن حسين آل علي من عرب الحجاز، كان جدّهم «مظفّر» من أهل العلم، أقام في النجف مدّةً ثمّ سكن حوالي البصرة.[1]

وقد ولد الشيخ المظفّر في النجف الأشرف في اليوم الخامس من شعبان سـنة ١٣٢٢ هـ، و كـانت ولادته بعد وفاة والده بخمسة أشهر كما قال نفسه: «قد تُوُفِّي والدي العـلّامة الشـيخ مـحمّد، فكـانت ولادتي بعده بخمسة أشهر، فلم أرَه و لم يَرَني».[2]

٢. تربيته الشخصية

فَتَح الشيخ المظفّر عينيه في أحضان والدته بنت العلّامة الشيخ عبدالحسين الطريحيّ، دأبت عـلى

---

١. *ماضي النجف و حاضرها* ٣: ٣٦٠.

٢. *شعراء الغريّ* (النجفيات) للخاقاني ٨: ٤٥٩.

تربيته و القيام بشؤونه. و كفله أخوه الشيخ عبد النبيّ، و بعده ربّاه أخوه الشيخ محمّد حسن. قال عن نفسه: «و قد كفلني أخي الكبير المرحوم الشيخ عبد النبيّ المتوفّى ١٣٢٧ هـ. فكان لي كالأب الرؤوف، وبعده بقيتُ تحت ظلّ أخي و أُستاذي العلّامة الشيخ محمّد حسن».[١]

٣. نشأته العلمية

قال المظفّر عن نفسه: «ابتدأت في دراسة علم النحو حوالي سنة ١٣٣٥ هـ. فقرأت «الأُجروميّة» على الطريقة المألوفة بين الناس؛ و لعدم رغبتي في الدرس في ذلك الحين كنت لم أحفظها حفظاً كالعادة. و هكذا بقيتُ على التهاون في الاشتغال في قراءتي لما في كتب النحو، و لمّا انتقلتُ إلى المنطق فتحتُ عيني للدّرس، فكثر جدّي في التحصيل، و تداركتُ مافات منّي في علم النحو، ولكن مع ذلك كان شغلي على غير تحقيق و تدقيق حتّى حضرتُ «المطوّل» على الأُستاذ الشيخ محمّد طه الحويزيّ، و جملة من علم الأُصول، فاستفدتُ منه فائدةً كليّةً، و تعلّمتُ منه كيف يتوصّل إلى التنقيب عن المسائل العلميّة بما كان يتوسّع به في بسط المسائل و تحقيقها».[٢]

و حضر المظفّر دروس الأعلام الثلاثة: الشيخ ضياء الدين العراقيّ، و الميرزا محمّد حسين النائينيّ، و الشيخ محمّد حسين الغرويّ الإصفهانيّ.

و حضر أيضاً على أخيه الشيخ محمّد حسن سنوات كثيرة، وكان عمدة استفادته منه و من الشيخ محمّد حسين الغرويّ الإصفهانيّ.

٤. أساتذته

١. الشيخ محمّد طه الحويزي. تتلمذ عليه في المقدّمات و السطوح والشعر.

٢. الشيخ محمّد حسن المظفّر، أخو المترجَم له. تتلمذ عليه في الفقه و الأُصول سنوات كثيرة، كما قال العلّامة الطهراني: «و عمدة استفادته من أخيه الشيخ محمّد حسن».[٣]

٣. الميرزا محمّد حسين النائينيّ. و هو فخر المتأخّرين الذي تخرّج من معهد بحثه و مجلس درسه كثيرٌ من العلماء و المحقّقين.

٤. الشيخ ضياء الدين العراقيّ، و هو الذي تخرّج على يده أكثر من ثلاثة آلاف من الفقهاء و المجتهدين.

---

١. نفس المصدر.

٢. نقباء البشر ٢: ٧٧٣.

٣. نقباء البشر ٢: ٧٧٢.

٥. الميرزا عبدالهادي الشيرازيّ. حضر المظفّر في مجلس درسه في الفقه.

٦. السيّد علي القاضي الطباطبائيّ، استفاد الشيخ المترجَم له منه في العرفان و السير و السلوك.

٧. الشيخ محمّد حسين الغرويّ الاصفهانيّ، حضر المظفّر على الشيخ محمّد حسين الإصفهانيّ عدّة سنين في الفلسفة و الأُصول و الفقه. وكان الشيخ المظفّر متأثّراً بمباني و آراء استاذه المحقّق الإصفهانيّ في الأُصول و الفقه و الفلسفة. و ذلك يظهر من خلال كتابه «*أُصول الفقه*» الذي بين يديك، بل في بعض الموارد كانت عباراته عين عبارات كتاب «*نهاية الدراية*».

٥. جمعية منتدى النشر

أسّس المظفّر «جمعيّة منتدى النشر» في سنة ١٣٥٤ هـ، و هي من ثمراته التي لاتنساها النجف. وكان غرضه من تأسيسها نشر المعارف الإلهي بوجهٍ وسيع و أُسلوب جديد.

و أسّس في سنة ١٣٧٦ هـ «كلّية الفقه» في النجف الأشرف و اعترفت بها وزارة المعارف العراقيّة سنة ١٣٧٧ هـ، يدرس فيها العلوم الإسلاميّة من الفقه الإمامي و الفقه المقارن و أُصول الفقه و التفسير و الحديث و علم النفس و الاجتماع و التأريخ و الفلسفة و المنطق و اللغة الإنجليزيّة و غيرها مما يحتاجه العلماء و المبلّغون في العصر الحاضر.

و قام بالتدريس فيها جمعٌ من المحقّقين، منهم العلّامة الشيخ عبدالحسين الحلّي و الشيخ عبدالحسين الرشتيّ و العلّامة محمّدتقي الحكيم و العلّامة الشيخ محمدرضا المظفّر و العلّامة الشيخ محمّدجواد البلاغيّ.

٦. مؤلّفاته

١. «*أُصول الفقه*». و هو هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم.

٢. «*المنطق*».

٣. «*عقائد الإماميّة*».

٤. «*فلسفة ابن سينا*».

٥. «*أحكام اليقظة*».

٦. «*ديوان الشعر*».

٧. «*السقيفة*».

٨. «*على هامش السقيفة*».

٩. «*الفلسفة الإسلاميّة*».

١٠. «*حاشية المكاسب*».

١١. «*كتاب في علم العروض*».

وله مقالات متعدّدة طبعت في الجرائد.

٧. شيء حول كتاب «أصول الفقه»

كتاب «*أُصول الفقه*» أحدٌ من الكُتب الأُصوليّة القيّمة الذي عليه مدار التدريس في مرحلة السطوح في حوزاتنا العلميّة. جاء في مقدمة هذا الكتاب: «وضع هذا الكتاب لتبسيط أُصول هذا الفنّ للمبتدئين؛ ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين، و هو الحلقة المفقودة بين كتاب *معالم الأُصول* و بين كفاية الأُصول، يجمع بين سهولة العبارة و الاختصار و بين انتقاء الآراء الحديثة التي تطوّر إليها هذا الفن».

ويكفي في عظمة هذا الكتاب كلمة السيّد المحقّق الخوئي، قال بشأنه: «وكنت منذ زمن بعيد أرغب في أن يؤلّف كتاب في هذا العلم تلائم أبحاثه الأبحاث العالية، و يعمّم تدريسه على طلّاب العلوم الدينيّة، حتى قدّم لي الحجّة الشيخ محمدرضا المظفّر ـ دامت تأييداته ـ مارتّبه من المباحث الأُصوليّة في القسم الأوّل من كتابه (*مبادئ علم الأُصول*) ترتيباً جميلاً، فألفيته ـ بحمدالله ـ وافياً بالمقصود، و جامعاً بالموجز من القواعد و الأُصول التي يدور عليها رحى الأبحاث في عصرنا الحاضر، و جديرٌ بطالب العالم أن يدرس هذا الكتاب؛ ليتهيّأ بذلك للانتفاع بالدراسات العالية».

و هذا الكتاب يشتمل على مدخلٍ و مقاصد أربعة. و كلّ مقصد في جزء واحد:

الجزء الأوّل: في مباحث الألفاظ.

الجزء الثاني: في الملازمات العقليّة.

الجزء الثالث: في مباحث الحجّة.

الجزء الرابع: في مباحث الأُصول العمليّة. و ممّا يُؤسف له أنّ الجزء الرابع لم يتمّ و ينتهي إلى التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب.

٨. وفاته

تُوُفّي بالنجف ليلة ١٦ رمضان سنة ١٣٨٣ هـ. و بعد تشييعه من قبل جماهير العلماء و الطلّاب و المؤمنين دُفن مع أخيه الشيخ محمّد حسن بمقبرة آل المظفّر.

الفصل الثالث: عملنا في تحقيق الكتاب

بما أنّ هذا الكتاب يعدّ فريداً من نوعه، و وحيداً في أسلوبه، و كان من الكتب الأُصوليّة المتداولة للدراسة عند محصّلي العلوم في الحوزات العلميّة و غيرها، بل كان محطّ أنظار الأساتذة و أهل العلم و التحقيق فلابدّ أن يكون سالماً من الأغلاط، و خالياً من النواقص و التشويهات و الأوهام، و جامعاً للمطالب و الآراء الحديثة؛ و لذلك قمت بتحقيق الكتاب. و عملنا في التحقيق كمايلي:

١. قمت أوّلاً بتصحيح متن الكتاب تصحيحاً قياسياً؛ و ذلك لعدم وجود النسخة المخطوطة. نعم، قابلت النسخة المطبوعة الأخيرة مع النسخة المطبوعة في الطبعة الأُولى بالنجف الأشرف المزيّنة في أوائلها بكلمة السيّد المحقّق الخوئي، و رمزنا إليها بـ«س». و قابلتها أيضاً مع المطبوعة في الطبعة الثانية التي تمتاز باضافات و تعديلات مهمّة قد أجراها المؤلّف‏. فأثبتّ ما رأيته صحيحاً في المتن و ذكرت بعض موارد الاختلاف في الهامش.

٢. قمت بتحقيق و تخريج الآيات و الروايات و النصوص الفقهيّة و الأنظار الأُصوليّة و الكلاميّة و الفلسفيّة، معتمداً على أقدم المصادر و أصحّها.

٣. ذكر المصنّف أثناء المباحث أقوالاً لم ينسبها إلى قائلٍ معيّن، بل اكتفى بالقول: «قالوا ـ فإن قيل ـ قيل». و قد راجعت جميع المصادر و عثرت على أغلب القائلين، و ذكرت أسماءهم و مصادر أقوالهم في الهامش، و في موارد نادرة ذكرت أنّا لم نعثر على قائله.

٤. قمت بإرجاع ما ذكره المصنّف بقوله: «سبق» أو «قدمرّ» أو «سيأتي» و نظائرها إلى مواضعها الأصليّة السابقة أو اللاحقة.

٥. حاولتُ قدر الإمكان تحريك المواضع المهمّة في الكلمات بالحركات الإعرابيّة؛ و ذلك لأجل تسهيل القراءة، و فهم مضمون اللفظ، و مراد المصنّف.

٦. قمت بشرح بعض الألفاظ الغريبة التي وردت في المتن مستعيناً بكتب اللغة و المعاجم.

٧. علّقت عليه بتعليقات لازمة؛ لإزاحة التشويشات و إيضاح المبهمات. و لست بصدد التعليق عليه تفصيلاً؛ لأنّه خارج عن المقصود.

٨. من نواقص هذا الكتاب المتداول للدراسة عدم وجود التمارين في آخر كلّ مبحث، فضممت إليه التمارين في آخر كلّ مبحث. و التمارين قسمان: قسمٌ مربوط بمتن الكتاب، و قلنا في عنوانه: «التمرين الأوّل». و قسمٌ مربوط بخارج المتن، لمن لم يكتف بالمتن و أراد التحقيق خارج المتن، و قلنا في عنوانه: «التمرين الثاني».

كلمة شكر

بعد شكري و ثنائي لله (تعالى) لابدّ لي من شكر مَن أرى من الواجب عليّ شكرهم، فإنّي لأتـوجّه جزيل شكري و خالص دعائي إلى الأخ الفاضل المحقّق الشيخ نعمة الله الجليلي دامت تأييداته، فـإنّه ساعدني في تصحيح الكتاب. و إلى الإخوة الأعزّاء في نشر الكتاب في مـركز النشـر التـابع لمكـتب الإعلام الإسلامي، و أخصّ بالذكر حجة الاسلام و المسلمين السيد محمّد كاظم شمس جزاهم الله خير الجزاء.

و في الختام نرجو من الله (تعالى) أن يزيد في علوّ درجات العلّامة الشيخ محمّد رضا المـظفر و أن يحشره مع أوليائه. والحمدلله رب العالمين.

عباس علي الزارعيّ السبزواريّ
قم ـ الحوزة العلميّة
جمادى الأولى ١٤٢١ هـ.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه، و نصلّي علىٰ خاتم النبيين محمّد و آله الطاهرين المعصومين.

□ تعريف علم الأصول

علم أُصول الفقه هو: «علمٌ يبحث فيه عن قواعدَ تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعيّ».

مثاله: أنّ الصّلاة واجبة في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة، و قد دلّ علىٰ وجوبها من القرآن الكريم قولُه (تعالى): ﴿وَ أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ﴾[1]، ﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً﴾[2]. و لكن دلالة الآية الأُولى متوقّفةٌ على ظهور صيغة الأمر ـ نحو «أقيموا» هنا ـ في الوجوب، و متوقّفةٌ أيضاً على أنّ ظهور القرآن حجّةٌ يصحّ الاستدلال به.

و هاتان المسألتان يتكفّل ببيانهما «علمُ الأُصول».

فإذا علم الفقيه من هذا العلم أنّ صيغة الأمر ظاهرةٌ في الوجوب، و أنّ ظهورَ القرآن حجةٌ، استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة أنّ الصّلاة واجبة. و هكذا في كلِّ حكم شرعيٍّ مستفادٍ من أيّ دليل شرعيّ أو عقليّ لابدّ أن يتوقّف استنباطه من الدليل

---

١. البقرة (٢) الآيات: ٤٣، ٨٣، ١١٠؛ النساء (٤) الآية: ٧٧؛ يونس (١٠) الآية: ٨٧؛ النور (٢٤) الآية: ٥٦؛ الروم (٣٠) الآية: ٣١؛ المزّمّل (٧٣) الآية: ٢٠.

٢. النساء (٤) الآية: ١٠٣. و قوله (تعالى): «موقوتاً» أي مفروضاً، أو ثابتاً، كما في الروايات. *الوسائل*، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض، الأحاديث: ٣ و ٥ و ٦.

على مسألَة أو أكثرَ من مسائل هذا العلم.

◻ الحكم واقعيٌ و ظاهريٌ، و الدليل اجتهاديٌ و فقاهتيٌ[١]

ثمّ لا يخفى أنّ الحكم الشرعيّ ـ الذي جاء ذكره في التعريف السابق ـ علىٰ نحوين:

١. أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعلٌ من الأفعال[٢]، كالمثال المتقدّم أعني وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاةٌ في نفسها، و فعلٌ من الأفعال مع قطع النظر عن أيّ شيء آخَرَ؛ و يسمّى مثل هذا الحكم: «الحكمَ الواقعيّ»، و الدليلُ الدالّ عليه: «الدليلَ الاجتهاديّ».

٢. أن يكون ثابتاً للشيء بما أنّه مجهول حكمُه الواقعيّ، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبيّة أو وجوب الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يَشكّ في الحكم الواقعيّ الأوليّ المختلفِ فيه، و لأجل ألّا يبقى في محلّ العمل[٣] متحيّراً لا بدّ له من وجود حكمٍ آخَرَ و لو كان عقليّاً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشكّ[٤]؛ و يسمّى مثل هذا الحكم الثانويّ: «الحكمَ الظاهريّ»، و الدليل الدالّ عليه: «الدليل الفقاهتيّ» أو «الأصلَ العمليّ».

و مباحث الأُصول منها ما يتكفّل للبحث عمّا تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعيّ، و منها ما يقع في طريق الحكم الظاهريّ. و يجمع الكلَّ «و قوعها في طريق استنباط الحكم الشرعيّ» على ما ذكرناه في التعريف.

◻ موضوع علم الأصول

إنّ هذا العلم غير متكفّلٍ للبحث عن موضوعٍ خاصّ، بل يَبحث عن موضوعات شتّى

---

١. قال الشيخ الأنصاري‌؟: «و هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانيّ لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه و الاجتهاد» راجع *فرائد الأصول* ١: ٣٠٩.

٢. أي لا بما هو فعلٌ مشكوك حكمه الواقعيّ.

٣. و في «س»: مقام العمل.

٤. أي الاستصحاب العقلي.

تشترك كلّها في غرضنا المهمّ منه، و هو استنباط الحكم الشرعيّ، فلاوجه لجعل موضوع هذا العلم خصوصَ (الأدلّة الأربعة) فقط[١]، وهي: الكتاب، و السنّة، و الإجماع، و العقل، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة القياس و الاستحسان، كما صنع المتقدّمون[٢].

و لاحاجة إلى الالتزام بأنّ العلم لابدّ له من موضوع يُبحث عن عوارضه الذاتيّة في ذلك العلم ـ كما تسالمت عليه كلمة المنطقيّين[٣] ـ فإنّ هذا لا ملزم له و لا دليل عليه[٤].

□ فائدته

إنّ كلّ متشرّع يعلم أنّه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختياريّة إلّا و له حكمٌ في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. و يعلم أيضاً أنّ تلك الأحكام ليست كلّها معلومة لكلّ أحد بالعلم الضروريّ، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى إعمال النظر و إقامة الدليل، أي إنّها من العلوم النظريّة.

و علم الأُصول هو العلم الوحيد المدوّن للاستعانة به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعيّة؛ ففائدته إذن الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلّتها.

□ تقسيم ابحاثه

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام[٥]:

---

١. هو ما اختاره في *قوانين الأُصول* ١: ٩.

٢. و مراده من المتقدّمين هو بعض العامّة، فإنّ بعضهم فسّروا أُصول الفقه بـ«أدلّة الفقه». و الأدلّة عند بعضهم هي الكتاب و السنّة و الإجماع و القياس و الاستدلال كما في *الإحكام* (للآمدي) ١: ٢٢٦ ـ ٢٢٧. و عند بعض آخَرَ منهم هي الكتاب و السنّة و الإجماع و القياس و الاستصحاب كما في *اللمع*: ٦.

٣. *شرح الشمسية*: ١٤؛ حاشية ملّاعبدالله: ٢٠٩؛ *الأسفار* ١: ٣٠. و التزم بذلك بعض الأُصوليّين، فراجع *الفصول الغرويّة*: ١٠؛ *كفاية الأُصول*: ٢١.

٤. أي لا دليل على الوجوب و لا على الوقوع.

٥. و هذا التقسيم حديث تنبّهَ له شيخنا العظيم الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ ﷺ المتوفّى سنةَ ١٣٦١(هـق)، ←

١. مباحث الألفاظ: و هي تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جِهةٍ عامّة، نظيرُ البحث عن ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، و ظهورِ النهي في الحرمة و نحو ذلك.

٢. المباحث العقليّة: و هي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها و لو لم‌تكن تلك الأحكام مدلولةً للّفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته المعروفِ هذا البحث بِاسْم «مقدّمة الواجب»، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضدّه المعروفِ باسم «مسألة الضدّ»، و كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهي و غير ذلك.

٣. مباحث الحجّة: و هي ما يُبحث فيها عن الحجّيّة و الدليليّة، كالبحث عن حجيّة خبر الواحد، و حجّيّة الظواهر، و حجّيّة ظواهر الكتاب[1]، و حجّيّة السنّة و الإجماع و العقل، و ما إلى ذلك.

٤. مباحث الأُصول العمليّة: و هي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهاديّ، كالبحث عن أصل البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها، فمقاصد الكتاب ـ إذن ـ أربعة.

و له خاتمة تبحث عن تعارض الأدلّة؛ و تسمّى: «مباحثَ التعادل و التراجيح»، فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء اللّه تعالى[2].

و قبل الشروع لابدّ من مقدّمة يُبحث فيها عن جملة من المباحث اللغويّة التي لم‌يُستوفَ البحث عنها في العلوم الأدبيّة أو لم‌يُبحث عنها.

← أفاده في دورة بحثه الأخيرة... و هو التقسيم الصحيح، الذي يجمع مسائل علم الأُصول و يُدخل كلّ مسألة في بابها، فمثلاً مبحث المشتقّ كان يعدّ من المقدّمات و ينبغي أن يُعدّ من مباحث الألفاظ، و مقدّمة الواجب و مسألة الإجزاء و نحو هما كانت تُعَدُّ من مباحث الألفاظ و هي من بحث الملازمات العقلية ... و هكذا. ـ منه ﷺ ـ.

١. قوله: «و حجيّة الظواهر» يشمل البحث عن حجيّة ظواهر الكتاب، فالأنسب حذف قوله: «و حجيّة ظواهر الكتاب».

٢. بل الكتاب ـ كما يأتي ـ يقع في أربعة أجزاء، لأنّه ألحق مباحث التعادل و التراجيح إلى مباحث الحجّة في الجزء الثالث و أوضحَ وجه الإلحاق في مقدّمته.

تمرينات (١)

○ التمرين الأوّل

١. ما هو علم أُصول الفقه؟

٢. ايتِ بمثالٍ من عندك و مثالٍ من الكتاب لكيفية استنباط الحكم الشرعيّ؟

٣. ما الفرق بين الحكم الواقعيّ و الحكم الظاهريّ؟

٤. ما الفرق بين الدليل الاجتهاديّ و الدليل الفقاهتيّ؟

٥. ما هو موضوع علم الأُصول عند القدماء؟

٦. بيِّن رأي المصنّف في موضوع علم الأُصول.

٧. ما هو المبحوث عنه في المباحث العقليّة و مباحث الألفاظ و الحجّة و الأُصول العمليّة؟

○ التمرين الثاني

١. اُذكر آراء الأُصوليّين في تعريف علم الأُصول و المناقشات فيها.

٢. لِمَ سمّي الدليل الاجتهاديّ «اجتهاديّاً» و الفقاهتيّ «فقاهتيّاً»؟

٣. بيِّن آراء العلماء في موضوع كلّ علم.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقدّمة

تبحث عن أمورٍ لها علاقةٌ بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها، و فيها أربعةَ عشَرَ مبحثاً:

١. حقيقة الوضع

لا شكّ أنّ دلالة الألفاظ على معانيها ـ في أيّة لغةٍ كانت ـ ليست ذاتيّةً، كذاتيّة دلالة الدخان ـ مثلاً ـ على وجود النار ـ و إن توهّم ذلك بعضهم[١] ـ لأنّ لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أنّ الفارسيّ ـ مثلاً ـ لا يفهم الألفاظ العربيّة و لا غيرها من دون تعلّم، و كذلك العكس في جميع اللغات، و هذا واضح.

و عليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلّا بالجعل و التخصيص من واضعٍ تلك الألفاظ لمعانيها. و لذا تدخل الدلالة اللفظيّة هذه في الدلالة الوضعيّة.

٢. مَن الواضع؟

و لكن مَنْ ذلك الواضع الأوّل في كلّ لغة من اللغات؟

قيل:[٢] إنّ الواضع لابدّ أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم

---

١. و منهم سليمان بن عباد الصيمريّ على ما في بعض الكتب، كالفصول: ٢٣، و *مفاتيح الأصول*: ٢.

و ذهب المحقّق النائينيّ أيضاً إلى أنّها ذاتيّة و لكن لا بحيث يلزم من تصوّره تصوّر المعنى. راجع *أجود التقريرات* ١: ١٩، *فوائد الأصول* ١: ٣٠ ـ ٣١.

٢. مَن قال به هو الأشاعرة، فإنّهم قالوا بأنّ الواضع هو اللّه (تعالى) على ما في الكتب، كالفصول: ٢٣،

←

بتلك اللغة.

و قيل:[1] ـ و هو الأقرب إلى الصواب ـ إنّ الطبيعة البشريّة حسَبَ القوّة المودَعة من اللّه (تعالى) فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص ـ كما هو المشاهَدُ من الصبيان عند أوّل أمرهم ـ فيتفاهم مع الآخَرين الذين يتّصلون به، و الآخَرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم، و تتألّف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفةٌ صغيرةٌ من الألفـاظ، حـتى تكـون لغـةً خاصّةً، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر. و هذه اللغة قد تتشعّب بين أقوام متباعدة، و تتطوّر عند كلّ قوم بما يَحدث فيها من التغيير و الزيادة، حتىٰ قد تنبثق[2] منها لغات أُخرىٰ، فيُصبح لكلّ جماعة لغتهم الخاصّة.

و عليه، تكون حقيقة الوضع هو جعلَ اللفظ بإزاء المعنى، و تخصيصَه به. و ممّا يدلّ علىٰ اختيار القول الثاني في الواضع أنّه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنُقل ذلك في تأريخ اللغات، و لعُرِف عند كلّ لغةٍ واضعُها.

٣. الوضع تعيينيّ و تعيّنيّ

ثمّ إنّ دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئةً من الجعل و التخصيص، ويسمّى الوضع حينئذٍ: «تعيينيّاً»، و قد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصلِ هذا الاختصاصُ من الكثرة في الاستعمال على درجةٍ من الكثرة أنّه تألَفه الأذهانُ على وجهٍ إذا سُمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى، و يسمّى الوضع حينئذٍ: «تعيّنيّاً»[3].

← و *إرشاد الفحول*: ١٢، و *منتهى الوصول و الأمل*: ٣٨.

و اختاره المحقّق النائينيّ و قال بأنّ الواضع هو اللّه (تعالى) بتوسيط الوحي إلى أنبيائه و الإلهام إلى غيرها من البشر. راجع *فوائد الأُصول* ١: ٣٠.

١. و القائل هو المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ١: ٢٤. و اختاره السيّد المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ١: ٣٦ و ٣٧، و السيّد الإمام الخمينيّ في *تنقيح الأُصول* ١: ٢٩.

٢. تنبثق أي تفيض و تصدر.

٣. و لا يخفى أنّ هذا التقسيم لايستقيم على مبنى المصنّف‌ؒ من أنّ الوضع جعل اللفظ بإزاء المعنى ←

٤. اقسام الوضع

لابدّ في الوضع من تصوّر اللفظ و المعنى؛ لأنّ الوضع حكمٌ على المعنى و على اللفظ، و لا يصحّ الحكم على الشيء إلّا بعد تصوّره و معرفته بوجهٍ من الوجوه ولو علىٰ نحو الإجمال؛ لأنّ تصوّر الشيء قد يكون بنفسه، و قد يكون بوجهه ـ أي بتصوّر عنوان عامّ ينطبق عليه و يُشار به إليه؛ إذ يكون ذلك العنوان العامّ مرآةً و كاشفاً عنه. كما إذا حكمتَ علىٰ شَبَحٍ من بعيدٍ «أنّه أبيضُ» ـ مثلاً ـ و أنت لا تعرفه بنفسه أنّه أيّ شيءٍ هو، و أكثرُ ما تعرف عنه ـ مثلاً ـ أنّه شيءٌ من الأشياء أو حيوان من الحيوانات، فقد صحّ حكمك عليه بأنّه أبيضُ مع أنّك لم تعرفه و لم تتصوّره بنفسه و إنّما تصوّرتَهُ بعنوان أنّه شيءٌ أو حيوان، لا أكثر، و أشرتَ به إليه، و هذا ما يسمّى في عرفهم: «تصوّرَ الشيء بوجهه» ـ، و هو كافٍ لصحّة الحكم على الشيء. و هذا بخلاف المجهول محضاً؛ فإنّه لا يمكن الحكم عليه أبداً.

و علىٰ هذا، فإنّه يكفينا في صحّة الوضع للمعنى أن نتصوّره بوجهه، كما لو كنّا تصوّرناه بنفسه.

و لمّا عرفنا أنّ المعنى لابدّ من تصوّره، و أنّ تصوّره على نحوين، فانّه بهذا الاعتبار و باعتبارٍ ثانٍ هو أنّ المعنى قد يكون خاصّاً ـ أي جزئيّاً ـ و قد يكون عامّاً ـ أي كـلّيّاً ـ نقول: إنّ الوضع ينقسم إلىٰ أربعة أقسام عقليّة:

١. أن يكون المعنى المـتصوَّر جـزئيّاً، و المـوضوعُ له نـفسَ ذلكَ الجـزئيّ ـ أي إنّ الموضوع له معنى متصوّر بنفسه لا بوجهه ـ؛ و يسمّى هـذا القسم: «الوضـعُ خـاصٌّ و الموضوع له خاصّ[١]».

٢. أن يكون المتصوّر كلّيّاً، و الموضوع له نفسَ ذلك الكلّي ـ أي إنّ الموضوع له كلّيّ

← و تخصيصه به. و ذلك لأنّه ليس في الوضع التعيّني جعلٌ و لا تخصيص، بل فيه اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل من كثرة الاستعمال.

و ناقش في هذا التقسيم الإمام الخمينيّ في *مناهج الوصول* ١: ٥٧، كما تعرّض للمناقشة فيه المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ١: ٢٩.

١. الجملة الاسميّة في محلّ المنصوب الثاني ليسمّى.

متصوّر بنفسه لا بوجهه ـ؛ و يسمّى هذا القسم: «الوضعُ عامّ و الموضوع له عامّ».

٣. أن يكون المتصوّر كلّيّاً، و الموضوعُ له أفرادَ الكلّيّ لا نفسَه ـ أي إنّ الموضوع له جزئيٌّ غيرُ متصوّرٍ بنفسه بل بوجهه ـ؛ و يسمّى هذا القسم: «الوضعُ عامّ و الموضوع له خاصّ».

٤. أن يكون المتصوّر جزئيّاً، و الموضوع له كلّيّاً لذلك الجزئيّ؛ و يسمّى هذا القسم: «الوضعُ خاصّ و الموضوع له عامّ».

إذا عرفت هذه الأقسام المتصوّرة العقليّة، فنقول: لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأُولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأوّلين. و مثال الأوّل: الأعلام الشخصيّة، كمحمّد و علي و جعفر؛ و مثال الثاني: أسماء الأجناس، كماء و سماء و نجم و إنسان و حيوان.

و إنّما النزاع وقع في أمرين: الأوّل: في إمكان القسم الرابع. و الثاني: في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. و الصحيح عندنا استحالة الرابع و وقوع الثالث، و مثاله: الحروف و أسماء الإشارة و الضمائر و الاستفهام و نحوها على ما سيأتي[1].

٥. استحالة القسم الرابع

أمّا استحالة الرابع ـ و هو الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ ـ فنقول في بيانها: إنّ النزاع في إمكان ذلك ناشيءٌ من النزاع في إمكان أن يكون الخاصّ وجهاً و عنواناً للعامّ، و ذلك لما تقدّم أنّ المعنى الموضوع له لابدّ من تصوّره بنفسه أو بوجهه؛ لاستحالة الحكم على المجهول، و المفروض في هذا القسم أنّ المعنى الموضوع له لم يكن متصوّراً، و إنّما تُصوِّر الخاصّ فقط، و إلّا لو كان متصوَّراً بنفسه و لو بسبب تصوّر الخاصّ، كان من القسم الثاني، و هو الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و لا كلام في إمكانه بل في وقوعه كما تقدّم.

فلا بدّ حينئذٍ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أنّ الخاصّ يصحّ أن يكون وجهاً من وجوه العامّ، وجِهة من جهاته حتى يكون تصوّره كافياً عن تصوّر العامّ بنفسه، و مغنياً عنه؛ لأجل أن يكون تصوّراً للعامّ بوجه.

---

١. يأتي في الأمر السادس من المقدّمة.

و لكنّ الصحيح ـ الواضح لكلّ مفكّرٍ ـ أنّ الخاصّ ليس من وجوه العامّ، بل الأمر بالعكس من ذلك؛ فإنّ العامّ هو وجه من وجوه الخاصّ، وجهة من جهاته. و لذا قلنا بإمكان القسم الثالث و هو «الوضع العامّ و الموضوع له الخاص»؛ لأنّا إذا تصوّرنا العامّ فقد تصوّرنا في ضمنه جميع أفراده بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العامّ من جهة تصوّره بنفسه، فيكون من القسم الثاني، و يمكن الوضع لأفراده من جهة تصوّرها بوجهها، فيكون من الثالث، بخلاف الأمر في تصوّر الخاصّ، فلا يمكن الوضع معه إلّا لنفس ذلك الخاصّ، و لا يمكن الوضع للعامّ؛ لأنّا لم نتصوّره أصلاً، لا بنفسه بحسب الفرض و لا بوجهه؛ إذ ليس الخاصّ وجهاً له[١]. و يستحيل الحكم على المجهول المطلق.

٦. وقوع الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و تحقيقُ المعنى الحرفي

أمّا وقوع القسم الثالث: فقد قلنا: إنّ مثاله وضع الحروف، و ما يلحق بها من أسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات و الاستفهام و نحوها.

و قبل إثبات ذلك لابدّ من تحقيق معنى الحرف و ما يمتاز به عن الاسم، فنقول: الأقوال في وضع الحروف و ما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١. إنّ الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوعُ له في الأسماء المسانخة لها في المعنى، فمعنى «من» الابتدائيّة هو عين معنى كلمة «الابتداء» بلا فرق، و كذا معنى «علىٰ» معنى كلمة «الاستعلاء»، و معنى «في» معنى كلمة «الظرفيّة»... و هكذا.

و إنما الفرق في جهة أُخرى، و هي أنّ الحرف وُضِعَ لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالةً و آلةً لغيره ـ أي إذا لوحظ المعنى غير مستقلّ في نفسه ـ، و الاسم وُضِعَ لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلّاً في نفسه؛ مثلاً مفهوم «الابتداء» معنى واحد وُضِعَ له لفظان: أحدهما لفظ «الابتداء»، و الثاني كلمة «من»، لكنّ الأوّل وُضِعَ له؛

---

١. لا يخفى أنّ العامّ أيضاً بما أنّه عامّ لا يمكن أن يكون مرآةً للخاصّ بما أنّه خاصّ، فإنّا إذا تصوّرنا «الإنسان» بما أنّه إنسان لا يحكي إلّا عن الإنسانيّة الصرفة. نعم، إذا تصوّرناه بما أنّه صادق على الأفراد يحكي عنها بالإجمال.

لأجل أن يستعمل فيه عند ما يلاحظه المستعمِلُ مستقلاً في نفسه، كما إذا قيل: «ابتداءُ السير كان سريعاً»، و الثاني وُضِعَ له؛ لأجل أن يستعمل فيه عند ما يلاحظه المستعمِلُ غيرَ مستقلّ في نفسه، كما إذا قيل: «سرتُ من النجف».

فتحصّل أنّ الفرق بين معنى الحرف و معنى الاسم أنّ الأوّل يلاحظه المستعمِل حين الاستعمال آلةً لغيره، و غيرَ مستقلٍّ في نفسه، و الثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلّاً، مع أنّ المعنى في كليهما واحد. و الفرق بين وضعَيْهما إنّما هو في الغاية فقط.

و لازم هذا القول أنّ الوضع و الموضوع له في الحروف عامّان. و هذا القول منسوب إلى الشيخ الرضيّ نجم الأئمّة[1]، و اختاره المحقّق صاحب الكفاية[2] ﵀.

٢. إنّ الحروف لم توضع لمعانٍ أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفيّةٍ خاصّة في لفظٍ آخَرَ، فكما أنّ علامة الرفع في قولهم: «حدَّثنا زُرارةُ» تدلّ على أنّ «زرارةَ» فاعلُ الحديث، كذلك «مِنْ» في مثال المتقدّم تدلّ على أنّ النجف مبتدأ منها و السيرَ مبتدأ به.

٣. إنّ الحروف موضوعة لمعانٍ مباينة في حقيقتها و سنخها للمعاني الاسميّة؛ فإنّ المعانيَ الاسميّة في حدّ ذاتها معانٍ مستقلّة في أنفسها، و معانيَ الحروف لا استقلال لها، بل هي متقوّمة بغيرها[3].

و الصحيح هذا القول الثالث. و يحتاج إلىٰ توضيح و بيانٍ.

إنّ المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:

الأوّل: ما يكون موجوداً في نفسه، كـ«زيد» الذي هو من جنس الجوهر، و «قيامِه»

---

١. ينسب إليه هذا القول و القول الثاني. و النسبة صحيحة بمقتضى ما في عباراته من الاختلاف، و إن كان الثاني ينافي تعريف المعنى الحرفيّ بعدم الاستقلال في المفهوميّة. راجع شرح *الكافية* ١: ٩ و ١٠.

٢. *كفاية الأُصول*: ٢٥. و ناقش فيه بعض من تأخّر عنه كما في *نهاية الأفكار* ١: ٤١؛ و *نهاية الأُصول*: ١٨؛ و *المحاضرات* ١: ٥٧ و ٥٨؛ و *تنقيح الأُصول* ١: ٣٨ و ٣٩.

٣. ذهب إلى المباينة جماعةٌ، و إن اختلفوا في كيفيّتها، فراجع *الأسفار* ١: ٧٨ ـ ٨٢؛ *فوائد الأُصول* ١: ٤٢ ـ ٤٥؛ *بدائع الأفكار* (العراقي) ١: ٤٢.

ـ مثلاً ـ الذي هو من جنس العرض؛ فإنّ كلاًّ منهما موجود في نفسه. و الفرق أنّ الجوهر موجودٌ في نفسه لنفسه، و العرضَ موجود في نفسه لغيره.

الثاني: ما يكون موجوداً لا في نفسه، كنسبة القيام إلى زيد.

و الدليل علىٰ كون هذا المعنى لا في نفسه أنّه لو كان للنِسَب و الروابط وجودات استقلاليّة للزم وجود الرابط بينها و بين موضوعاتها، فننتقل الكلام إلى ذلك الرابط، و المفروض أنّه موجود مستقلّ، فلابدّ له من رابط أيضاً... و هكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط، فيلزم التسلسل، و التسلسل باطل.

فيعلم من ذلك أنّ وجود الروابط و النسب في حدّ ذاته متعلّق بالغير، و لا حقيقة له إلّا التعلّق بالطرفين.

ثمّ إنّ الإنسان في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلّة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلّة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضي أن توضع بإزاء كلٍّ من القسمين ألفاظ خاصّة، و الموضوع بإزاء المعاني المستقلّة هي الأسماء، و الموضوع بإزاء المعاني غير المستقلّة هي الحروف و ما يلحق بها. و هذه المعاني غيرُ المستقلّة لمّا كانت علىٰ أقسامٍ شتّى فقد وُضِعَ بإزاء كلّ قسمٍ لفظٌ يدلّ عليه، أو هيئة لفظيّة تدلّ عليه؛ مثلاً إذا قيل: «نزحتُ البئر في دارنا بالدلو» ففيه عدّةُ نسَبٍ مختلفة و معانٍ غير مستقلّة:

إحداها: نسبة النزح إلى فاعله، و الدالّ عليها هيئة الفعل المعلوم.

و ثانيتها: نسبته إلى ما وقع عليه ـ أي مفعوله ـ و هو البئر، و الدالّ عليها هيئة النصب في الكلمة.

و ثالثتها: نسبته إلىٰ المكان، و الدالّ عليها كلمة «في».

و رابعتها: نسبته إلى الآلة، و الدالّ عليها لفظ الباء في كلمة «بالدلو».

و من هنا يعلم أنّ الدالّ على المعاني غير المستقلّة ربما يكون لفظاً مستقلاً، كلفظة «من» و«إلى» و «في»، و ربما يكون هيئة في اللفظ، كهَيْئات المشتقّات، و الأفعال، و هيئات الإعراب.

▫ النتيجة

فقد تحقّق ممّا بيّنّاه أنّ الحروف لها معانٍ تدلّ عليها، كالأسماء، و الفرق أنّ المعانيَ الاسميّة مستقلّةٌ في أنفسها، وقابلةٌ لتصوّرها في ذاتها، و إن كانت في الوجود الخارجيّ محتاجةً إلىٰ غيرها كالأعراض، و أمّا المعاني الحرفيّةُ فهي معانٍ غيرُ مستقلّة و غيرُ قابلة للتصوّر إلّا في ضمن مفهومٍ آخَرَ. و من هنا يُشبَّه كلُّ أمر غير مستقلّ بالمعنى الحرفيّ.

▫ بطلان القولين الأوّلين

و على هذا، فيظهر بطلان القول الثاني القائل: إنّ الحروف لامعانيَ لها، و كذلك القول الأوّل القائل: إنّ المعنى الحرفيّ و الاسميّ متّحدان بالذات، مختلفان باللحاظ.

و يَردّ هذا القولَ أيضاً أنّه لو صحّ اتّحاد المعنيين لجاز استعمال كلٍّ من الحرف و الاسم في موضع الآخر، مع أنّه لا يصحّ بالبداهة حتى على نحو المجاز. فلايصحّ بدلّ قولنا: «زيد في الدار» ـ مثلاً ـ أن يقال: «زيد، الظرفيّة، الدار».

و قد أُجيب عن هذا الإيراد[1] بأنّه إنّما لا يصحّ [استعمال] أحدهما في موضع الآخر؛ لأنّ الواضع اشترط ألّا يُستعمل لفظ «الظرفيّة» إلّا عند لحاظ معناه مستقلاً، و لا يستعمل لفظ «في» إلّا عند لحاظ معناه غيرَ مستقلّ، و آلةً لغيره[2].

و لكنّه جواب غير صحيح؛ لأنّه لادليل على وجوب اتّباع ما يشترطه الواضع إذا لميكن اشتراطه يوجب اعتبارَ خصوصيّة في اللفظ و المعنى؛ و على تقدير أن يكون الواضع ممّن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلطَ الكلام[3].

---

١. و المجيب هو المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٢٧.

٢. بين المحقّقَيْن النائينيّ و العراقيّ‌ؒ في تفسير كلام المحقّق الخراسانيّ اختلافٌ. و ما في المتن موافق لتفسير النائينيّ‌ؒ. و الحقّ هو ما ذكره العراقيّ‌ؒ. راجع *فوائد الأُصول* ١: ٣٣، *نهاية الأفكار* ١: ٤٤ ـ ٤٥.

٣. و اعلم أنّ إيراد المصنّف لا يرد على ما هو الحقّ من تفسير المحقّق العراقيّ‌ؒ.

◻ زيادة إيضاح

إذ قد عرفت أنّ الموجوداتِ[1] منها ما يكون مستقلّاً في الوجود، و منها ما يكون رابطاً بين موجودين، فاعلم أنّ كلّ كلام مركّب من كلمتين أو أكثرَ إذا أُلقيت كلماته بغير ارتباط بينها فإنّ كلّ واحدة منها كلمة مستقلّة في نفسها لا ارتباط لها بالأُخرى، و إنّما الذي يربط بين المفردات و يؤلّفها كلاماً واحداً هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصّة، فأنت إذا قلت ـ مثلاً ـ: «أنا»، «كتبت»، «قلم»، لا يكون بين هذه الكلمات ربط، و إنّما هي مفردات صرفة منثورة. أمّا إذا قلت: «كتبت بالقلم»، كان كلاماً واحداً، مرتبطاً بعضُه مع بعض، مفهماً للمعنى المقصود منه. و ما حصل هذا الارتباط و الوحدة الكلاميّة إلّا بفضل الهيئة المخصوصة لـ«كتبتُ» و حرفِ الباء و أل.

و عليه، فيصحّ أن يقال: إنّ الحروف هي روابط المفردات المستقلّة و المؤلِّفة للكلام الواحد و الموحِّدة للمفردات المختلفة. شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة و الرابطةِ بين المفاهيم غير المربوطة. فكما أنّ النسبةَ رابطةٌ بين المعاني و مؤلِّفةٌ بينها فكذلك الحرف الدالّ عليها رابطٌ بين الألفاظ و مؤلِّفٌ بينها.

و إلى هذا أشار سيّد الأولياء أميرالمؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «الاسم ما أنبأ عن المسمّى، و الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، و الحرف ما أوجد معنى في غيره[2]». فأشار إلىٰ أنّ المعانيَ الاسميّة معانٍ استقلاليّة، و معاني الحروف غيرُ مستقلّة في نفسها، و إنّما هي تُحدث الربط بين المفردات. و لم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفاً جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

---

١. ينبغي أن يقال للتوضيح: إنّ الموجودات علىٰ أربعة أنحاء: موجودٌ في نفسه لنفسه بنفسه و هو واجب الوجود، و موجودٌ في نفسه لنفسه بغيره و هو الجوهر كالجسم و النفس، و موجودٌ في نفسه لغيره بغيره و هو العرض، و موجودٌ في غيره و هو أضعفها و هو المعنى الحرفيّ المعبّر عنه بالربط. فالأقسام الثلاثة الأُولى الموجودات المستقلّة، و الرابع عداها الذي هو المعنى الحرفيّ الذي لا وجود له إلّا وجود طرفَيه ـ منه رحمه الله ـ.

٢. *بحارالأنوار* ٤٠: ١٦٢؛ *كنز العمال* ١٠: ٢٨٣ مع اختلاف بينهما، و ما في المتن يوافق ما في *البحار*.

◘ الوضع في الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ[١]

إذا اتّضح جميع ما تقدّم، يظهر أنّ كلّ نسبةٍ حقيقتُها متقومّةٌ بطرفَيْها على وجهٍ لو قُطع النظر عن الطرفين لبطلَتْ و انعدمَتْ، فكلُّ نسبةٍ في وجودها الرابطِ مباينة لأيّةِ نسبةٍ أخرى، و لا تَصْدُق عليها، و هي في حدّ ذاتها مفهومٌ جزئيٌّ حقيقيٌّ.

و عليه، فلايمكن فرض النسبة مفهوماً كلّيّاً ينطبق على كثيرين و هي متقوّمة بالطرفين، و إلّا لبطلَتْ و انسلخَتْ عن حقيقة كونها نسبةً.

ثمّ إن النِسَب غير محصورة، فلايمكن تصوّر جميعها للواضع، فلابدّ في مقام الوضع لها من تصوّر معنى اسميٍّ يكون عنواناً للنسب غير المحصورة، حاكياً عنها، و ليس العنوان في نفسه نسبةً، كمفهوم لفظ «النسبة الابتدائيّة» المشارِ به إلى أفراد النسب الابتدائيّة الكلاميّة، ثمّ يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التى لا يمكن التعبير عنها إلّا بعنوانها. و بعبارة أُخرى: إنّ الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الشائع، و أمّا بالحمل الأوّلي فليست بنسبة حقيقةً، بل تكون طرفاً للنسبة، كما لو قلت: «الابتداء كان من هذا المكان».

و من هذا يعلم حال أسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات و نحوها، فالوضع في الجميع عامّ و الموضوع له خاصّ[٢].

---

١. اعلم أنّ الأقوال في وضع الحروف كثيرة، و إن شئت تفصيلها فراجع *الفصول الغرويّة*: ١٦؛ *كفاية الأُصول*: ٢٥ ـ ٢٦؛ *فوائد الأُصول* ١: ٥٧ ـ ٥٨؛ *نهاية الأفكار* ١: ٥٣ ـ ٥٤.

٢. و الخلاف الموجود في وضع الحروف موجودٌ في المقام أيضاً.

تمرينات (٢)

○ التمرين الأوّل

١. ما الدليل على عدم كون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيّةً؟

٢. ما حقيقة الوضع؟

٣. مَنْ الواضع؟ (اُذكر ما قيل في الواضع و الدليل على مختار المصنّف).

٤. ما الفرق بين الوضع التعيينيّ و التعيّنيّ؟

٥. ما المراد من قول المصنّف: «تصوّر الشيء قد يكون بنفسه و قد يكون بوجهه»؟

٦. ما هي أقسام الوضع عقلاً و إمكاناً و وقوعاً؟ و اذكُر لكلّ قسم مثالاً.

٧. بيِّن وجه استحالة القسم الرابع (الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ).

٨. اُذكر الأقوال في الفرق بين المعنى الحرفي و المعنى الاسميّ.

٩. ما هو مختار المصنّف في الفرق بينهما؟ و ما دليله عليه؟

١٠. ما الوجه في بطلان القولين الأوّلين في الفرق بينهما؟

١١. الوضع في الحروف من أيّ الأقسام الأربعة؟ و ما الدليل عليه؟

○ التمرين الثاني:

١. اُذكر أقوال العلماء في دلالة الألفاظ على معانيها.

٢. بيِّن إيراد المحقّق النائيني على تقسيم الوضع إلى التعيينيّ و التعيّني.

٣. ما هو منشأ الخلاف في القول المنسوب إلى الشارح الرضيّ؟

٤. اُذكر آراء المحقّقين في كيفيّة مغايرة المعنى الحرفيّ و المعنى الاسميّ ذاتاً.

٥. بيِّن ما يرد على القول الأوّل، و ما أجاب به المحقّق الخراسانيّ، و ما أورد المصنّف على ذلك الجواب.

٦. اُذكر أقوال العلماء في وضع الحروف.

٧. الاستعمال حقيقيّ و مجازيّ

استعمال اللفظ في معناه الموضوعِ له «حقيقةٌ»، و استعماله في غيره المناسب له «مجازٌ»، و في غير المناسب «غلطٌ»، و هذا أمر محلّ وفاق.

و لكنّه وقع الخلاف في الاستعمال المجازيّ في أنّ صحّته هل هي متوقّفة على ترخيص الواضع و ملاحظة العلاقاتِ المذكورة في علم البيان[1]، أو أنّ صحّته طبعيّةٌ تابعةٌ لاستحسان الذوق السليم فكلّما كان المعنى غيرُ الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوعِ له و استحسنه الطبع، صحّ استعمال اللفظ فيه و إلّا فلا؟

و الأرجح القول الثاني[2]؛ لأنّا نجد صحّةَ استعمال «الأسد» في«الرجل الشجاع» مجازاً، و إن مَنَعَ منه الواضع، و عدمَ صحّة استعماله مجازًا في «كريهِ رائحة الفم» ـ كمايمثّلون ـ و إن رخّص الواضع. و مؤيّدُ ذلك اتّفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازيّة، فترى في كلّ لغة يعبَّر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد. و هكذا في كثير من المَجازات الشائعة عند البشر.

٨. الدلالة تابعة للإرادة

قسّموا الدلالة إلى قسمين: التصوّريّة، و التصديقيّة:

١. التصوّريّة: و هي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرّد صدوره من لافظٍ، و لو عَلم أنّ اللافظ لم‌يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقيّ عند استعمال اللفظ في معنى مجازيّ، مع أنّ المعنى الحقيقيّ ليس مقصوداً للمتكلّم، و كانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

٢. التصديقيّة: و هي دلالة اللفظ على أنّ المعنى مرادٌ للمتكلّم في اللفظ و قاصدٌ لاستعماله فيه. و هذه الدلالة متوقّفه على عدّة أشياء: أوّلاً: على إحراز كون المتكلّم في

---

١. *المطوّل*: ٢٨٤ ـ ٢٨٦، *مختصر المعاني*: ١٥٥ ـ ١٥٧.

٢. و هو ما اختاره في *الكفاية*: ٢٨. و القول الأوّل منسوب إلى المشهور كما في *المحاضرات* ١: ٩٢.

مقام البيان و الإفادة، و ثانياً: على إحراز أنّه جادٌّ غيرُ هازل، و ثالثاً: علىٰ إحراز أنّه قاصدٌ لمعنى كلامه شاعرٌ به، و رابعاً: على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له، و إلّا كانت الدلالة التصديقيّة علىٰ طبق القرينة المنصوبة.

و المعروف أنّ الدلالة الأُولى (التصوّريّة) معلولةٌ للوضع ـ أي أنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصوّريّة ـ. و هذا هو مراد مَن يقول: «إنّ الدلالة غيرُ تابعة للإرادة، بل تابعةٌ لعلم السامع بالوضع»[1].

و الحقّ أنّ الدلالة تابعةٌ للإرادة ـ و أوّل من تنبّه لذلك فيما نعلم، الشيخ نصير الدين الطوسيّ ﷺ[2] ـ؛ لأنّ الدلالة في الحقيقة منحصرةٌ في الدلالة التصديقيّة، و الدلالةُ التصوّريّة التي يسمّونها دلالةً ليست بدلالة، و إن سمّيت كذلك فإنّه من باب التشبيه و التجوّز؛ لأنّ التصوّريّة في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنىٰ مناسبةٍ، فتقسيم الدلالة إلىٰ تصديقيّة و تصوّريّة تقسيمُ الشيء إلىٰ نفسه و إلىٰ غيره.

و السرّ في ذلك أنّ الدلالة حقيقةً ـ كما فسّرناها في كتاب *المنطق*، الجزء الأوّل بحث الدلالة[3] ـ هي أن يكشف الدالّ عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدالّ لفظاً أو غير لفظ. مثلاً إنّ طَرْقَة الباب يقال: إنّها دالّة على وجود شخصٍ على الباب، طالبٍ لأهل الدار؛ باعتبار أنّ المِطْرَقة موضوعة لهذه الغاية. و تحليل هذا المعنى أنّ سماع الطَرْقة يكشف عن وجود طالبٍ قاصدٍ للطلب، فيحصل من العلم بالطرقة العلمُ بالطارق و قصده، و لذلك يتحرّك السامع إلىٰ إجابته. لا أنّه ينتقل ذهن السامع من

---

١. *الفصول الغرويّة*: ١٧ ـ ١٨.

٢. شرح *الإشارات* ١: ٣٢. و نسبه إليه العلّامة الحلّي في *الجوهر النضيد*: ٨، و إن تنظّر فيه. و قد ينسب إليه و الشيخ الرئيس كما في *الفصول الغرويّة*: ١٧؛ و*كفاية الأُصول*: ٣٢. و التحقيق أنّ نسبة هذا القول إلى الشيخ الرئيس غير ثابتة. و أمّا قوله في الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفنّ الأوّل من منطق *الشفاء* ١: ٤٢: «لأنّ معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأوّل» فلا يشعر به.

٣. *المنطق* ١: ٣٦ و ٣٨.

تصوّر الطَرْقة إليٰ تصوّر شخصٍ مّا؛ فإنّ هذا الانتقال قد يحصل بمجرّد تصوّر معنى الباب، أو الطَرْقَة من دون أن يُسمع طَرْقةٌ، و لا يسمّى ذلك دلالةً. و لذا إنّ الطَرْقَة لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء ـ مثلاً ـ لا تكون دالّة على ما وُضعت له المطرقه و إن خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

و هكذا تقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق؛ فإنّ اللفظ إذا صدر من المتكلّم على نحوٍ يُحرز معه أنّه جادٌّ فيه غيرُ هازلٍ، و أنّه عن شعور و قصد، و أنّ غرضه البيان و الإفهام ـ و معنى إحراز ذلك أنّ السامع علم بذلك ـ فإنّ كلامه يكون حينئذٍ دالاًّ على وجود المعنى، أي وجودِه في نفس المتكلّم بوجودٍ قصديّ، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأنّ المتكلّم قاصدٌ لمعناه لأجل أن يفهمه السامع. و بهذا يكون الكلام دالاًّ كما تكون الطرقة دالّةً. و ينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي أُقيمت على إرادته قرينةٌ.

و لذا نحن عرّفنا الدلالة اللفظيّة في [كتاب] *المنطق* بأنّها «هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلّم العلمُ بالمعنى المقصود به[1]»؛ و من هنا سُمّي المعنى «معنىً» أي المقصود، مِن عناه إذا قصده.

و لأجل أن يتّضح هذا الأمر جيّداً اعتبِرْ باللافِتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على أنّ الطريق مغلوق ـ مثلاً ـ أو أنّ الاتّجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، و نحو ذلك؛ فإنّ اللافتة إذا كانت موضوعةً في موضعها اللائق على وجهٍ منظّم بنحو يظهر منه أنّ وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لواضعها؛ فإنّ وجودها هكذا يدلّ حينئذٍ على ما يُقصد منها من غلق الطريق أو الاتّجاه. أمّا لو شاهَدْتَها مطروحةً في الطريق مهملةً أو عند الكاتب يرسمها، فإنّ المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ، و لكن لا تكون دالّةً عنده على أنّ الطريق مغلوقة، أو أنّ الاتّجاه كذا، بل أكثرُ ما يفهم من ذلك أنّها ستوضع لتدلّ على هذا بعد ذلك، لا أنّ لها الدلالةَ فعلاً.

---

١. *المنطق* ١: ٣٩.

٩. الوضع شخصيّ و نوعيّ

قد عرفت في المبحث الرابع[١] أنّه لابدّ في الوضع من تصوّر اللفظ و المعنى، و عرفت هناك أنّ المعنى تارةً يتصوّره الواضع بنفسه، و أُخرى بوجهه و عنوانه، فاعرف هنا أنّ اللفظ أيضاً كذلك، ربما يتصوّره الواضع بنفسه و يضعه للمعنى كما هو الغالب في الألفاظ، فيسمّى الوضع حينئذٍ: «شخصيّاً»[٢]. و ربما يتصوّره بوجهه و عنوانه، فيسمّى الوضع: «نوعيّاً».

و مثال الوضع النوعيّ الهيئاتُ؛ فإنّ الهيئة غيرُ قابلة للتصوّر بنفسها، بل إنّما يصحّ تصوّرها في مادّة من موادّ اللفظ، كهيئة كلمة «ضرب» ـ مثلاً ـ و هي هيئة الفعل الماضي، فإنّ تصوّرها لابدّ أن يكون في ضمن الضاد والراء و الباء، أو في ضمنِ الفاء و العين و اللام في «فَعَلَ». و لمّا كانت الموادّ غيرَ محصورة و لا يمكن تصوّر جميعها فلابدّ من الإشارة إلىٰ أفرادها بعنوانٍ عامّ[٣]، فيضع كلّ هيئة تكون على زِنَةِ «فَعَلَ» ـ مثلاً ـ أو زِنَةِ «فاعل» أو غيرهما، و يتوصّل إلىٰ تصوّر ذلك العامّ بوجود الهيئة في إحدى الموادّ، كمادّة «فَعَلَ» التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربيّة.

١٠. وضع المركّبات

ثمّ الهيئة الموضوعة لمعنىً، تارةً تكون في المفردات، كهيئات المشتقّات التي تقدّمت الإشارة إليها، و أُخرى في المركّبات، كالهيئة التركيبيّة بين المبتدأ و الخبر لإفادة حمل شيءٍ على شيءٍ، و كهيئة تقديم ما حقّه التأخير لإفادة الاختصاص.

و من هنا تعرف أنّه لاحاجة إلى وضع الجمل و المركّبات في إفادة معانيها زائداً على

---

١. راجع الصفحة: ٢٧.

٢. و المراد بالوضع الشخصيّ وضع اللفظ بوحدته الطبيعيّة و شخصيّته الذاتيّة، لا وضع شخص اللفظ الصادر من المتكلّم، فإنّه قد انقضى و انعدم و لا يمكن إعادته.

٣. أي بوضع عنوان عامّ و تصوّره.

وضع المفردات بالوضع الشخصيّ و الهيئات بالوضع النوعيّ ـ كما قيل[١] ـ بل هو لغو محض. و لعلّ مَن ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبيّة، لاالجملة بأسرها بموادّها و هيئاتها زيادةً على وضع أجزائها، فيعود النزاع حينئذٍ لفظيّاً[٢].

١١. علامات الحقيقة و المجاز

قد يعلم الإنسان ـ إمّا من طريق نصّ أهل اللغة أو لكونه نفسِه من أهل اللغة ـ أنّ لفظ كذا موضوعٌ لمعنىً كذا، و لاكلام لأحد في ذلك؛ فإنّه من الواضح أنّ استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقةٌ و في غيره مجازٌ.

و قد يَشكّ في وضع لفظٍ مخصوصٍ لمعنىً مخصوصٍ، فلا يعلم أنّ استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلايحتاجَ إلىٰ نصب قرينة عليه أو على سبيل المجاز، فيحتاجَ إلىٰ نصب القرينة؟ و قد ذكر الأُصوليّون لتعيين الحقيقة من المجاز ـ أي لتعيين أنّه موضوع لذلك المعنى أو غيرُ موضوع ـ طرُقاً و علاماتٍ كثيرةً نذكر هنا أهمّها.

العلامة الأولى: التبادر

دلالة كلّ لفظ على أيّ معنىً لابدّ لها من سبب. و السبب لا يخلو فرضُه عن أحد أُمور ثلاثة: المناسبةِ الذاتيّة، و قد عرفت بطلانها، أو العلقةِ الوضعيّة، أو القرينة الحاليّة أوالمقاليّة. فإذا عُلم أنّ الدلالة مستندةٌ إلىٰ نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنّه يُثبت أنّها من جِهة العلقة الوضعيّة. و هذا هو المراد بقولهم: «التبادر علامة الحقيقة». و المقصود من كلمة «التبادر» هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرّداً عن كلّ قرينة.

و قد يُعترض على ذلك بأنّ التبادر لابدّ له من سبب، و ليس هو إلّا العلمَ بالوضع؛ لأنّ

---

١. و القائل كثيرٌ من الأُصوليّين. منهم: صاحب الفصول، و المحقّق الخراسانيّ، و المحقّق العراقيّ. فراجع *الفصول الغرويّة*: ٢٨؛ *كفاية الأُصول*: ٣٢؛ *نهاية الأفكار* ١: ٦٥.

٢. هكذا وجّه المحقّق الخراسانيّ العبارات الموهمة للحاجة إلى وضع الجمل و المركّبات زائداً على وضع المفردات و الهيئات. راجع *كفاية الأُصول*: ٣٣.

من الواضح أنّ الانسباق لا يحصل من اللفظ إلىٰ معناه ـ في أيّةِ لغةٍ ـ لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقّف التبادر على العلم بالوضع، فلو أردنا إثبات الحقيقة و تحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر، لزم الدور المُحال، فلا يُعقل ـ على هذا ـ أن يكون التبادر علامةً للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع، و المفروض أنّه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: أنّ كلّ فردٍ من أيّة أُمّةٍ يعيش معها لابدّ أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، و لابدّ أن يرتكز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، و قد يكون ذلك الارتكاز من دون التفاتٍ تفصيليٍّ إليه و إلىٰ خصوصيّات المعنى، فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى و تلك الخصوصيّاتِ و توجّهتْ نفسُهُ إليه فإنّه يفتّش عمّا هو مرتكِز في نفسه من المعنى، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فيرى أنّ المتبادر من اللفظ الخاصّ ما هو من معناه الارتكازيّ، فيعرف أنّه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنىً خاصٍّ بخصوصيّاته التفصيليّة ـ أي الالتفاتِ التفصيليّ إلى الوضع و التوجّة إليه ـ يتوقّف على التبادر، و التبادر إنّما هو موقوف على العلم الارتكازيّ بوضع اللفظ لمعناه غيرِ الملتفت إليه.

والحاصل أنّ هناك عِلْمَين: أحدهما يتوقّف على التبادر و هو العلم التفصيليّ، و الآخر يتوقّف التبادر عليه و هو العلم الإجماليّ الارتكازيّ[1].

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، و أمّا بالقياس إلىٰ غير العالم به فلا يُعقل حصول التبادر عنده؛ لفرض جهله باللغة. نعم، يكون التبادر أمارةً على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادرَ عند أهل اللغة، يعني أنّ الأمارة عنده تبادرُ غيره من أهل اللغة. مثلاً إذا شاهد الأعجميّ من أصحاب اللغة العربيّة انسباقَ أذهانهم من لفظ «الماء» المجرّد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع فلابدّ أن يحصل له العلم بأنّ هذا اللفظ موضوع

١. قيّده بالارتكازيّ؛ لأنّ العلم الإجماليّ قد يطلق و يراد به ما كان متعلّقه مردّداً بين أمرين فصاعداً، قبالَ العلم التفصيليّ بأمرٍ معيّن، و قد يطلق و يراد به ما يكون مرتكزاً و مكنوناً في خزانة النفس من دون التفات تفصيليّ إليه، و هذا هو المراد في المقام.

لهذا المعنى عندهم. و عليه فلادور هنا؛ لأنّ علمه يتوقّف على التبادر، و التبادرَ يتوقّف علىٰ علم غيره.

العلامة الثانية: عدم صحّة السلب و صحّتُه، و صحّةُ الحمل و عدمها

ذكروا: أنّ عدمَ صحّة سلب اللفظ عن المعنى الذي يُشكّ في وضعه له علامةٌ أنّه حقيقةٌ فيه، و أنّ صحّة السلب علامةٌ على أنّه مجازٌ فيه.

و ذكروا أيضاً: أنّ صحّة حمل اللفظ علىٰ ما يشكّ في وضعه له علامةُ الحقيقة، و عدم صحّة الحمل علامةُ على المجاز.

و هذا ما يحتاج إلىٰ تفصيل و بيان. فلتحقيق الحمل و عدمه و السلب و عدمه نسلك الطرقَ الآتية:

١. نجعل المعنى الذي يشكّ في وضع اللفظ له «موضوعاً»، و نعبّر عنه بأيِّ لفظ كان يدلّ عليه.

ثمّ نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى «محمولاً» بما له من المعنى الارتكازيّ.

ثمّ نجرّب أن نحمل بالحمل الأوّلي اللفظَ بما له من المعنى المرتكز في الذهن علىٰ ذلك اللفظ الدالّ على المعنى المشكوك وضعُ اللفظ له. و الحمل الأوّلي ملاكه الاتّحاد في المفهوم و التغاير بالاعتبار[1]، و حينئذٍ إذا أجرينا هذه التجربة فإن وجدنا عند أنفسنا صحّة الحمل و عدم صحّة السلب علمنا تفصيلاً بأنّ اللفظ موضوعٌ لذلك المعنى، و إن وجدنا عدم صحّة الحملِ و صحّة السلب علمنا أنّه ليس موضوعاً لذلك المعنى، بل يكون استعماله فيه مجازاً.

٢. إذالم يصحّ عندناالحمل الأوّلي نجرّب أن نحمله هذه المرّةَ بالحمل الشائع الصناعيّ[2]

---

١. و قد شرحنا الحمل و أقسامه في الجزء الأوّل من *المنطق*: ٩٣ ـ ٩٧. ـ منه ـ.

٢. يسمّي هذا الحمل بالشائع؛ لأجل شيوعه بين عامّة الناس، و بالصناعيّ؛ لأجل استعماله في صناعات العلوم.

الذي ملاكه الاتّحاد وجوداً و التغاير مفهوماً، و حينئذٍ، فإن صحّ الحمل علمنا أنّ المعنيين متّحدان وجوداً، سواء كانت النسبة التساويَ أو العمومَ من وجهٍ[١] أو مطلقاً[٢]، و لا يتعيّن واحد منها بمجرّد صحّة الحمل، و إن لم‌يصحّ الحمل و صحّ السلب علمنا أنّهما متباينان.

٣. نجعل موضوع القضية أحدَ مصاديق المعنى المشكوك وضعُ اللفظ له، لا نفسَ المعنى المذكور، ثمّ نجرّب الحمل ـ و ينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع ـ فإن صحّ الحمل، عُلم منه حال المصداق من جِهة كونه أحدَ المصاديق الحقيقيّة لمعنى اللفظ الموضوع له، سواء كان ذلك المعنى نفسَ المعنى المذكور أو غيرَه المتّحدَ معه وجوداً، كما يُستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق، بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلُ ما إذا كان الشكّ في وضعه لمعنىً عامٍّ أو خاصّ، كلفظ «الصعيد» المردّد بين أن يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحّة الحمل و عدم صحّة السلب بالقياس إلىٰ غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يُعلم بالقهر تعيينُ وضعه لعموم الأرض.

و إن لم‌يصحّ الحمل و صحّ السلب علم أنّه ليس من أفراد الموضوع له و مصاديقه الحقيقيّة، و إذا كان قد استعمل فيه اللفظ، فالاستعمال يكون مجازاً إمّا فيه رأساً أو في معنىً يشمله و يعمّه.

تنبيه:

إنّ الدور الذي ذُكر في التبادر يتوجّه إشكاله هنا أيضاً. و الجواب عنه نفس الجواب هناك؛ لأنّ صحّة الحمل و صحّة السلب إنّما هما باعتبار ما للّفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلاتتوقّف العلامة إلّا على العلم الارتكازيّ، و ما يتوقّف على العلامة هو

---

١. إنّما يفرض العموم من وجه إذا كانت القضيّة مهملة. ـ منه ﷺ ـ.

٢. نسبة التساوي نحو «الإنسان ضاحك»، و نسبة العموم من وجه كقولهم: «الحيوان أبيض»، و نسبة العموم مطلقاً كقولهم: «زيدٌ إنسان».

العلم التفصيليّ[1].

هذا كلّه بالنسبة إلى العارف باللغة. و أمّا الجاهل بها: فيرجع إلى أهلها في صحّة الحمل و السلب و عدمهما كالتبادر.

العلامة الثالثة: الاطّراد

و ذكروا من جملة علامات الحقيقة و المجاز الاطّرادَ و عدَمه؛ فالاطّراد علامة الحقيقة، و عدمه علامة المجاز.

و معنى الاطّراد: أنّ اللفظ لا تختصّ صحّة استعماله في المعنى المشكوك بـمقام دون مقام، و لا بصورة دون صورة، كما لا تختصّ بمصداق دون مصداق[2].

و الصحيح أنّ الاطّراد ليس علامة الحقيقة؛ لأنّ صحة استعمال اللفظ في معنىً بما له من الخصوصيّات مرّةً واحدةً تستلزم صحّته دائماً، سواء كان حقيقةً أم مجازاً، فـالاطّراد لا يختصّ بالحقيقة حتىٰ يكون علامة لها.

---

١. هذا، و الصحيح أنّ صحّة الحمل ليست علامة الحقيقة؛ لأنّ صحّة حمل شيءٍ على شيءٍ عند العرف و أبناء المحاورة إنّما تكشف عن عدم مباينة الموضوع و المحمول، و أمّا الاستعمال الحقيقي، فلا يكشف إلّا بمعونة التبادر. و التبادر أيضاً إنّما يكشف عن المعنى الحقيقي بمعونة أصالة عدم النقل و أصالة اتّحاد العـرفين. و التفصيل في محلّه.

٢. و لا يخفى أنّ هذا التعريف للاطّراد جمعٌ بين التعريف الذي ذكره المحقّق العراقيّ و التـعريف الذي ذكـره المحقّق الأصفهانيّ. فراجع *نهاية الأفكار* ١: ٦٨؛ و *نهاية الدراية* ١: ٥١.

تمرينات (٣)

○ التمرين الأوّل

١. ما الفرق بين الاستعمال الحقيقيّ و المجازيّ؟

٢. صحة استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له هل هو بالوضع أو بالطبع؟ و على كلا التقديرين ما الدليل عليه؟

٣. ما الفرق بين الدلالة التصوريّة و الدلالة التصديقيّة؟ مثّل لهما.

٤. هل الدلالة تابعة للإرادة أم لا؟ و على كلا التقديرين ما الدليل عليه؟

٥. ما الفرق بين الوضع الشخصيّ و النوعيّ؟ مثّل لهما.

٦. بيّن كيفيّة وضع المركّبات.

٧. ما المراد بقولهم: «التبادر علامة الحقيقة»؟ و ما المقصود من كلمة «التبادر»؟

٨. هل التبادر علامة الحقيقة أم لا؟ و على الأوّل كيف يُدفع إشكال لزوم الدور؟

٩. هل صحّة الحمل و عدم صحّة السلب علامتا الحقيقة أو لا؟ و على الأوّل ما الدليل عليه؟

١٠. كيف يدفع إشكال الدور على كون صحّة الحمل و عدم صحّة السلب علامتي الحقيقة؟

١١. هل الاطّراد علامة الحقيقة أم لا؟ و على كلا التقديرين ما الدليل عليه؟

○ التمرين الثاني

١. ما هو رأي المحقّق الخراسانيّ و المحقّق الحائريّ في تبعيّة الدلالة للإرادة و عدمها؟

٢. بيّن آراء العلماء فيما هو المراد من وضع المركّب في المقام.

٣. ما المراد من الإطّراد؟ (أذكر آراء المتأخّرين).

١٢. الأصول اللفظيّة

تمهيدٌ

اعلم أنّ الشكّ في اللفظ على نحوين:

١. الشكّ في وضعه لمعنى من المعاني.

٢. الشكّ في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشكّ في أنّ المتكلّم أراد بقوله: «رأيت أسداً» معناه الحقيقيّ أو معناه المجازيّ مع العلم بوضع لفظ الأسد للحيوان المفترس، و بأنّه غير موضوع للرجل الشجاع؟

أمّا النحو الأوّل: فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز ـ أي المثبتة للوضع أو عدمه ـ. و هنا نقول: إنّ الرجوع إلى تلك العلامات و أشباهها كنصّ أهل اللغة أمرٌ لابدّ منه في إثبات أوضاعِ اللغة أيّةَ لغةٍ كانت، و لا يكفي في إثباتها أن نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمالَ اللفظ في المعنى الذي شُكّ في وضعه له؛ لأنّ الاستعمال كما يصحّ في المعنى الحقيقيّ يصحّ في المعنى المجازيّ، و ما يدُرينا لعلّ المستعمِل اعتمد على قرينة حاليّة أو مقاليّة في تفهيم المعنى المقصود له، فاستعمله فيه على سبيل المجاز. و لذا اشتهر في لسان المحقّقين ـ حتى جعلوه كقاعدة ـ قولُهم: «إنّ الاستعمال أعمُّ من الحقيقة و المجاز»[1].

و من هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرّد وجدان استعماله في لسان العرب، كما وقع ذلك لعَلَم الهدى السيّد المرتضى[2]. فإنّه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما أنّ أصالة الحقيقة إنّما تجري عند الشكّ في المراد لا في الوضع، كما سيأتي.

وأمّا النحو الثاني: فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلّم الأُصول اللفظية، وهذا البحث

---

١. *قوانين الأصول* ١: ٨١؛ *الفصول الغرويّة*: ٤١؛ و*كفاية الأُصول*: ٤٧؛ *مفاتيح الأُصول*: ٧٨ و غيرها من الكتب الأُصوليّة.

٢. *الذريعة إلى أُصول الشريعة* ١: ١٣.

معقود لأجلها، فينبغي الكلام فيها من جهتين:

أوّلاً: في ذكرها و ذكر مواردها.

ثانياً: في حجيّتها ومدرك حجيّتها.

الأُصول اللفظيّة و مواردها

أمّا من الجهة الأُولى: فنقول: أهمّ الأُصول اللفظيّة ما يأتي:

۱. أصالة الحقيقة

ومواردها ما إذا شُكَّ في إرادة المعنى الحقيقيّ أو المجازيّ من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذٍ: «الأصلُ الحقيقة»، أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقيّ، فيكون حجّةً فيه للمتكلّم على السامع، وحجّةٌ فيه للسامع على المتكلّم، فلا يصحّ من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة بأن يقول للمتكلّم: «لعلّك أردت المعنى المجازيّ»، ولا يصحّ الاعتذار من المتكلّم بأن يقول للسامع: «إنّي أردتُ المعنى المجازيّ».

۲. أصالة العموم

ومواردها ما إذا ورد لفظ عامّ وشُكّ في إرادة العموم منه أو الخصوص، أي شُكّ في تخصيصه، فيقال حينئذ: «الأصلُ العموم»، فيكون حجّةً في العموم على المتكلّم أو السامع.

۳. أصالة الإطلاق

ومواردها ما إذا ورد لفظٌ مطلقٌ له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشُكّ في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد فيقال: «الأصلُ الإطلاق»، فيكون حجّةً على السامع والمتكلّم؛ كقوله (تعالى): ﴿أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ﴾[1]، فلو شكّ ـ مثلاً ـ في البيع أنّه هل يُشترط في

---

۱. البقرة (۲) الآية: ۲۷۵.

صحّته أن يُنشأ بألفاظ عربيّة؟ فإنّنا نتمسّك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به، فنحكم حينئذٍ بجواز البيع بالألفاظ غير العربيّة.

٤. أصالة عدم التقدير

وموردها ما إذا احتُمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالةٌ على التقدير فالأصل عدمه.

ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل و أصالة [عدم] الاشتراك. وموردهما ما إذا احتمل معنى ثانٍ موضوعٌ له اللفظُ، فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأوّل ـ وهو المسمّى بـ«المنقول» ـ فالأصل عدم النقل، وإن كان مع عدم هذا الفرض ـ وهو المسمّى بـ«المشترك» ـ فالأصل عدم الاشتراك؛ فيحمل اللفظ في كلٍّ منهما علىٰ إرادة المعنى الأوّل ما لم يثبت النقل والاشتراك. أمّا إذا ثبت النقل فإنّه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فإنّ اللفظ يبقى مجملاً لا يتعيّن في أحد المعنيين إلّا بقرينة على القاعدة المعروفة في كلّ مشترك.

٥. أصالة الظهور

وموردها ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاصٍّ لا علىٰ وجه النصّ فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فإنّ الأصل حينئذٍ أن يُحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفي الحقيقة أنّ جميع الأُصول المتقدّمة راجعة إلىٰ هذا الأصل؛ لأنّ اللفظ مع احتمال المجاز ـ مثلاً ـ ظاهرٌ في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهرٌ في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهرٌ في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهرٌ في عدمه. فمؤدّىٰ أصالة الحقيقة نفس مؤدّىٰ أصالة الظهور في مورد احتمال المجاز، ومؤدّى أصالة العموم هو نفس مؤدّىٰ أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص... وهكذا في باقي الأُصول المذكورة.

فلو عبّرنا بدلاً عن كلٍّ من هذه الأُصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحاً مؤدّياً للغرض، بل كلّها يرجع اعتبارُها إلىٰ اعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة إلّا

أصلٌ واحدٌ هو «أصالة الظهور»، ولذا لو كان الكلام ظاهراً في المجاز واحتُمِل إرادةُ الحقيقة انعكس الأمر، وكان الأصل من اللفظ المجازَ، بمعنى أنّ الأصلَ الظهورُ، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازيّ، ولا تجري أصالة الحقيقة حينئذٍ. وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص أو التقييد.

حجيّة الأُصول اللفظيّة

وهي الجهة الثانية من البحث عن الأُصول اللفظيّة، والبحث عنها يأتي في بابه ـ وهو باب مباحث الحجّة[١] ـ. ولكن ينبغي الآنَ أن نتعجّل في البحث عنها؛ لكثرة الحاجة إليها، مكتفين بالإشارة، فنقول:

إنّ المَدرك والدليل في جميع الأُصول اللفظية واحدٌ، وهو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام، وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة، أو الخطأ، أو الهزل، أو إرادة الإهمال والإجمال، فإذا احتمل الكلامُ المجازَ أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضاً احتمالَ الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولابدّ أنّ الشارع قد أمضى هذا البناء، وجرى في خطاباته علىٰ طريقتهم هذه، وإلّا لزَجَرَنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، أو لبيَّن لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقةٌ خاصّةٌ يجب اتّباعها، ولا يجوز التعدّي عنها إلىٰ غيرها، فيُعلم من ذلك علىٰ سبيل الجزم أنّ الظاهر حجّة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

١٣. الترادف والاشتراك

لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربيّة، فلا يُصْغى إلىٰ مقالة مَن أنكرهما[٢]. وهذه بين أيدينا اللغةُ العربيّة ووقوعهما فيها واضح

---

١. يأتي في مبحث «وجه حجّية الظهور» من الباب الخامس من المقصد الثالث: ٤٩٤ و ٤٩٥.

٢. كثعلب و الأبهريّ و البلخيّ على ما في *مفاتيح الأُصول*: ٢٣. و كالمحقّق النهاونديّ في *تشريح الأُصول*: ٤٧.

لا يحتاج إلىٰ بيان.

ولكن ينبغي أن تتكلّم في نشأتهما، فإنّه يجوز أن يكونا من وضع واضعٍ واحد، بأن يضع شخصٌ واحدٌ لفظين لمعنى واحدٍ أو لفظاً لمعنيين، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعدّدين، فتضع قبيلةٌ ـ مثلاً ـ لفظاً لمعنى وقبيلةٌ أُخرى لفظاً آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلةٌ لفظاً لمعنى وقبيلةٌ أُخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أنّ كلّ لغة منها لغةٌ عربيّةٌ صحيحةٌ يجب اتّباعها يحصل الترادف والاشتراك.

والظاهر أنّ الاحتمال الثاني أقربُ إلىٰ واقع اللغة العربيّة، كما صرّح به بعض المؤرّخين للّغة[1]، وعلى الأقلّ فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك، ولذا نسمع علماء العربيّة يقولون: لغة الحجاز كذا، ولغة حِمْيَر كذا، ولغة تميم كذا... وهكذا. فهذا دليل على تعدّد الوضع بتعدّد القبائل والأقوام والأقطار في الجملة. ولا تُهمّنا الإطالةُ في ذلك.

تمرينات (٤)

١. ما المراد من قولهم: «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة و المجاز»؟
٢. ما هي طريقة العلماء السابقين في إثبات وضع اللفظ؟
٣. ما المراد من أصالة الحقيقة؟
٤. ما المراد من أصالة العموم و أصالة الإطلاق؟
٥. ما المراد من أصالة عدم التقدير؟
٦. ما المراد من أصالة الظهور؟
٧. ما الدليل على حجّيّة الأُصول اللفظيّة؟
٨. ما الفرق بين الترادف و الاشتراك؟
٩. ما هو المنشأ في تحقّق الترادف و الاشتراك؟

---

١. و هو عبد الرحمن جلال الدين السيوطيّ في *المُزهِر* ١: ٣٦٩.

استعمال اللفظ في أكثر من معنىً

ولا شكّ في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعيِّنة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني، غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة؛ لأنّه استعمال للّفظ في غير ما وضع له.

وإنّما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثرَ من معنى واحد من المشترك في استعمالٍ واحد، على أن يكون كلٌّ من المعاني مراداً من اللفظ على حِدَةٍ، وكأنّ اللفظ قد جُعل للدلالة عليه وحده.

وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمّنا الآنَ التعرّضُ لها[1]. وإنّما الحقّ عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل أنّ استعمال أيّ لفظ في معنى إنّما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقيّ، بل بوجوده الجعليّ التنزيليّ؛ لأنّ وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً. فهو وجود واحد يُنسب إلى اللفظ حقيقةً أوّلاً وبالذات، وإلى المعنى تنزيلاً ثانياً وبالعرض[2]. فإذا أوجد المتكلّم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنّما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلّم بل للسامع آلةً وطريقاً للمعنى، وفانياً فيه، وتبعاً للحاظه، والملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسُه.

وهذا نظير الصورة في المرآة؛ فإنّ الصورة موجودة بوجود المرآة، والوجود الحقيقيّ للمرآة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرآة فإنّما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والأصالة، وللمرآة بالآليّة والتبع، فتكون المرآة كاللفظ ملحوظةً تبعاً للحاظ الصورة، وفانيةً فيها فناءَ

---

١. و من أرادها فليراجع *معالم الدين*: ٣٢ ـ ٣٤؛ *بدائع الأفكار* «الرشتي»: ١٦٣؛ *وكفاية الأصول*: ٥٣؛ *مقالات الأصول* ١: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ *فوائد الأصول* ١: ٥١؛ *مناهج الوصول* ١: ١٨؛ *المحاضرات* ١: ٢١٠.

٢. راجع عن توضيح الوجود اللفظي للمعنى الجزء الأوّل من *المنطق*: ٣٠ من الطبعة الثانية للمؤلّف.

العنوان في المعنون[١].

وعلى هذا، فلا يمكن استعمال لفظ واحد إلّا في معنى واحد؛ فإنّ استعماله في معنيَين مستقلاً ـ بأن يكون كلٌّ منهما مراداً من اللفظ على حِدَةٍ، كما إذا لم يكن إلّا نفسه ـ يستلزم لحاظ كلٍّ منهما بالأصالة، فلابدّ من لحاظ اللفظ في آنٍ واحد مرّتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماعُ لحاظين في آنٍ واحد على ملحوظ واحد، أعني به[٢] اللفظ الفانيَ في كلّ من المعنيين، وهو مُحال بالضرورة؛ فإنّ الشيء الواحد لا يقبل إلّا وجوداً واحداً في النفس في آنٍ واحد[٣].

ألا ترى أنّه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورةٍ تَسَعُ المرآةَ كلَّها، وتنظرَ ـ في نفس الوقت ـ إلى صورة أُخرى تَسَعُها أيضاً. إنّ هذا لَمحال.

وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيَيْن، على أن يكون كلّ منهما قد استُعمل فيه اللفظ مستقلاً، ولم يَحْكِ إلّا عنه.

نعم، يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنى في استعمالٍ، ثمّ لحاظه فانياً في معنى آخر في استعمالٍ ثانٍ، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورة تَسَعُها، ثمّ تنظر في وقت آخر إلى صورة أُخرى تَسَعُها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيَيْن في استعمال واحد ولو مجازاً، مثلما تنظر في المرآة في آنٍ واحدٍ إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفي الحقيقة إنّما استعملتَ اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرتَ في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

تنبيهان

الأوّل: أنّه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيّين أو

---

١. من قوله: «و هذا نظير الصورة» إلى هنا اقتباسٌ من كلام المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٥٣.

٢. أي الملحوظ الواحد.

٣. انتهى ما استدلّ به المحقّق النائينيّ على عدم جواز الاستعمال، كما في *أجود التقريرات* ١: ٧٦؛ و ناقش فيه السيّد المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ١: ٢٠٦. و مناقشته تبتني على مبناه في حقيقية الوضع.

مجازيَّين أو مختلفين؛ فإنّ المانع ـ وهو تعلُّقُ لحاظين بملحوظ واحد في آنٍ واحدٍ ـ موجودٌ في الجميع، فلا يختصّ بالمشترك كما اشتهر.

الثاني: ذكر بعضهم[1] أنّ الاستعمال في أكثرَ من معنى إن لم‌يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع، بأن يراد من كلمة «عينين» ـ مثلاً ـ فردٌ من العين الباصرة وفردٌ من العين النابعة. فلفظ «عين» ـ وهو مشترك ـ قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة، والنابعة. وهذا شأنه في الإمكان والصحّة شأنُ ما لو أُريد معنىً واحدٌ من كلمة «عينين»، بأن يراد فردان من العين الباصرة ـ مثلاً ـ فإذا صحّ هذا فليصحّ ذاك بلا فرق.

واستَدلّ على ذلك بما ملخّصه: أنّ التثنية والجمع في قوّة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: «عينان» فكأنّما قيل: «عين وعين». وإذ يجوز في قولك: «عين وعين» أن تستعمل أحدهما في الباصرة، والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوّتهما، أعني «عينين»، وكذا الحال في الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع، كالمفرد. والدليل:[2] أنّ التثنية والجمع وإن كانا موضوعَيْن لإفادة التعدّد، إلّا أنّ ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادّة، وهي ـ أي المادّة ـ نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع، فإذا قيل: «عينان» ـ مثلاً ـ فإن أُريد من المادّة خصوصُ الباصرة ـ مثلاً ـ فالتعدّد يكون بالقياس إليها[3]، أي فردان منها، وإن أُريد منها خصوص النابعة ـ مثلاً ـ فالتعدّد يكون بالقياس إليها، فلو أُريد الباصرة والنابعة، فلابدّ أن يراد التعدّد من كلٍّ منهما ـ أي فردان من الباصرة وفردان من النابعة[4] ـ لكنّه مستلزم لاستعمال المادّة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

وأمّا أنّ التثنية والجمع في قوّة تكرار الواحد فمعناه أنّهما تدلّان على تكرار أفراد المعنى المراد من المادّة، لا تكرارِ نفس المعنى المراد منهما. فلو أُريد من استعمال التثنية أو

---

١. وهو صاحب المعالم في *معالم الدين*: ٣٢ ـ ٣٤.

٢. وهذا الدليل ما نهج السيّد الخوئي في مناقشته لصاحب المعالم، فراجع *المحاضرات* ١: ٢١١.

٣. أي *الباصرة*.

٤. والموجود في بعض النسخ المطبوعة: «أي فردٌ من الباصرة وفردٌ من النابعة»، ولكن الصحيح ما في المتن.

الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائعَ متعدّدةٍ لا يمكن ذلك أبداً إلّا أن يراد من المادّة «المسمّى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتستعمل المادّة في معنى واحد وهو معنى «مسمّى هذا اللفظِ» وإن كان مجازاً، نظيرُ الأعلام الشخصيّة غير القـابلة لعَـرْضِ[١] التـعداد عـلى مفاهيمها الجزئية إلّا بتأويل المسمّى، فإذا قيل: «محمّدان» فمعناه فردان من المسمّى بلفظ «محمّد»، فاستعملت المادّة ـ وهي لفظ محمّد ـ في مفهوم «المسمّى» مجازاً.

تمرينات (٥)

○ التمرين الأوّل

١. ما المراد من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؟

٢. هل استعمال اللفظ في أكثر من معنى جائزٌ أم لا؟ ما الدليل عليه؟

٣. هل عدم جواز الاستعمال يختصّ بالمشترك أم لا؟

٤. كيف استدلّ صاحب المعالم على جواز الاستعمال في الأكثر في التـثنية و الجـمع؟ و مـا الجـواب عـن استدلاله؟

○ التمرين الثاني

١. ما هي الأقوال في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؟

---

١. و في المطبوع «لعروض» و لكن «العروض» لا تساعده اللغة.

١٤. الحقيقة الشرعيّة

لا شكّ في أنّا ـ نحن المسلمين ـ نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة، كالصلاة والصوم ونحوهما، معانيَ خاصّةً شرعيّةً، ونجزم بأنّ هذه المعانيَ حادثةٌ لم يكن يعرفها أهل اللغة العربيّة قبل الإسلام، وإنّما نُقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعيّة.

هذا لا شكّ فيه، ولكنّ الشكّ وقع عند الباحثين في أنّ هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدّس على نحو الوضع التعييني أو التعيّني، فتثبت الحقيقة الشرعيّة، أو أنّه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرّعة، فلا تثبت الحقيقة الشرعيّة، بل الحقيقة المتشرعيّة؟.

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجرّدةً عن القرينة، سواء كانت في القرآن الكريم أم السنّة. فعلى القول الأوّل يجب حملها على المعاني الشرعيّة، وعلى الثاني تُحمل على المعاني اللغويّة، أو يُتوقّف فيها فلا تُحمل على المعاني الشرعيّة ولا على اللغويّة، بناءً على رأي من يذهب إلى التوقّف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقيّ وبين المجاز المشهور[1]؛ إذ من المعلوم أنّه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعيّة فهذه المعاني المستحدثةُ تكون ـ على الأقلّ ـ مجازاً مشهوراً في زمانهﷺ.

والتحقيق في المسألة أن يقال: إنّ نَقْلَ تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة إمّا بالوضع التعيينيّ أو التعيّنيّ:

أمّا الأوّل: فهو مقطوع العدم؛ لأنّه لو كان لنُقِلَ إلينا بالتواتر، أو بالآحاد على الأقلّ؛ لعدم الداعي إلى الإخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنّه لم يُنقل ذلك أبداً.

وأمّا الثاني: فهو ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلىٰ زمان إمامنا أمير المؤمنين؛ لأنّ اللفظ إذا استعمل في معنى خاصٍّ في لسان جماعة كثيرة زماناً معتدّاً به ـ لا سيّما إذا كان المعنى جديداً ـ يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبةً في سنينَ متماديةٍ؟! فلابدّ ـ إذن ـ من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا

---

١. القول بالتوقّف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقيّ و بين المجاز المشهور منسوبٌ إلى المشهور، كما نسبه إليهم المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ١: ٥٦.

تجرّدت عن القرائن في روايات الأئمّة عليهم السلام.

نعم، كونها حقيقةً فيها في خصوص زمان النبي صلى الله عليه وآله غيرُ معلوم، وإن كان غيرَ بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظنّ في هذا الباب لا يغني من الحقّ شيئاً. غيرَ أنّه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلىٰ أنّ السنّة النبويّة غير مبتلى بها إلّا ما نُقِل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام علىٰ لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم أنّه لابدّ من حملها على المعاني المستحدثة.

وأمّا القرآن المجيد: فأغلبُ ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كلّه محفوف بالقرائن المعيّنة لإرادة المعنى الشرعيّ، فلا فائدة مهمّة في هذا النزاع بالنسبة إليه. علىٰ أنّ الألفاظ الشرعيّة ليست علىٰ نسق واحد؛ فإنّ بعضها كثير التداول، كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ، لا سيّما الصلاة التي يؤدّونها كلَّ يوم خمسَ مرّات، فمن البعيد جدّاً ألّا تُصبح حقائقَ في معانيها المستحدثة بأقربِ وقت في زمانه صلى الله عليه وآله.

الصحيح والأعمّ

من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح والأعمّ». فقد وقع النزاع في أنّ ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسامٍ موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة؟ وقبل بيان المختار لابدّ من تقديم مقدّمات:

الأُولى: أنّ هذا النزاع لا يتوقّف على ثبوت الحقيقة الشرعيّة[1]؛ لأنّه قد عرفت أنّ هذه الألفاظ مستعملة في لسان المتشرّعة بنحو الحقيقة ولو علىٰ نحو الوضع التعيّني عندهم. ولا ريب أنّ استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله علىٰ نحو الحقيقة أو المجاز.

فإذا عرفنا ـ مثلاً ـ أنّ هذه الألفاظ في عُرْفِ المتشرّعة كانت حقيقةً في خصوص الصحيح يُستكشف منه أنّ المستعمَل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً. مهما كان

---

١. خلافاً لصاحب الفصول، فإنّه قال: «و هذا النزاع إنّما يتفرّع على القول بأنّ هذه الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها الشرعيّة». و تبعه المحقّق الخراسانيّ، فقال: «لاشبهة في تأتّي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة». *الفصول الغرويّة*: ٤٦؛ *كفاية الأُصول*: ٣٨.

استعماله عنده أحقيقةً كان أم مجازاً. كما أنّه لو عُلم أنّها كانت حقيقة في الأعمّ في عرفهم، كان ذلك أمارة علىٰ كون المستعمَل فيه في لسانه هو الأعمَّ أيضاً، وإن كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية: أنّ المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة هي التي تمّت أجزاؤها وكملت شروطها. والصحيح إذن معناه تامّ الأجزاء والشرائط[1]. فالنزاع يرجع هنا إلىٰ أنّ الموضوع له خصوصُ تامّ الأجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعمّ منه ومن الناقص؟

الثالثة: أنّ ثمرة النزاع هي صحّة رجوع القائل بالوضع للأعمّ ـ المسمّى بـ:«الأعمّي» ـ إلىٰ أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح ـ المسمّى بـ:«الصحيحيّ» ـ فإنّه لا يصحّ له الرجوع إلىٰ أصالة إطلاق اللفظ.

توضيح ذلك أنّ المولى إذا أمَرَنا بإيجاد شيءٍ وشككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجيّ فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١. أن يُعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق، ولكن يُحتمل دَخْلُ قيدٍ زائدٍ في غرض المولى غيرِ متوفّر في ذلك المصداق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبة، فإنّه يُعلم بصدق عنوان المأمور به على [إعتاق] الرقبة الكافرة، ولكن يشكّ في دَخْلِ وصف الإيمان في غرض المولى، فيُحتمل أن يكون قيداً للمأمور به.

فالقاعدة في مثل هذا الرجوعُ إلىٰ أصالة الإطلاق في نفي اعتبار القيد المحتملِ اعتبارُه، فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصداق المشكوك، فيمتثل في المثال لو أُعتق رقبة كافرة.

٢. أن يُشكّ في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجيّ، كما إذا أمر المولى بالتيمّم بالصعيد ولا ندري أنّ ما عدا الترابِ هل يسمّى صعيداً أو لا؟ فيكون شكًّا في صدق الصعيد على غير التراب. وفي مثله لا يصحّ الرجوع إلى أصالة الإطلاق لإدخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليُكتفى به في مقام الامتثال، بل لا بدّ من الرجوع

---

١. قد عرّف الفقهاء «الصحّة» بما يوجب سقوط الإعادة و القضاء؛ و «الفساد» بما لا يوجب سقوط الإعادة و القضاء. و عرّفهما المتكلّمون بما وافق الشريعة و عدمه.

إلى الأُصول العمليّة، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فإنّه في فرض الأمر بالصلاة والشكّ في أنّ السورة ـ مثلاً ـ جزءٌ للصلاة أم لا؟

إن قلنا: إنّ الصلاة اسم للأعمّ كانت المسألة من باب الصورة الأُولى؛ لأنّه بناءً على هذا القول يُعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة، وإنّما الشكّ في اعتبار قيدٍ زائدٍ على المسمّى، فيُتمسّك حينئذٍ بإطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد وهـو كون السورة جزءاً من الصلاة، ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها.

وإن قلنا: إنّ الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية؛ لأنّه عند الشكّ في اعتبار السورة يُشكّ في صدق عنوان المأمور به ـ أعني الصلاة ـ على المصداق الفاقد للسورة؛ إذ عنوان المأمور به هو الصحيح، والصحيح هو عنوان المأمـور بـه، فـما ليس بصحيح ليس بصلاة، فالفاقد للجزء المشكوك كما يُشكّ في صحّته يشكّ في صدق عنوان المأمور به عليه، فلا يصحّ الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفي اعتبار جزئيّة السـورة حـتّىٰ يُكتفى بفاقدها في مقام الامتثال، بل لابدّ من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله، سيأتي في بابه إن شاء الله تعالى[1].

المختار في المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدّمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعمّ. والدليـل التـبادر وعدم صحّة السلب عن الفاسد، وهما أمارتا الحقيقة، كما تقدّم[2].

وهمٌ ودفع

الوهم: قد يُعترض على المختار[3] فيقال: إنّه لا يمكن الوضع بإزاء الأعمّ؛ لأنّ الوضع له

---

١. و هو باب دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيّين. و لكنّ الكتاب لم ينته إليه.

٢. راجع الصفحة: ٤١ ـ ٤٣.

٣. و المعترض هو المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٤٠ ـ ٤٢.

يستدعي أن نتصوّر معنى كلّياً جامعاً بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصوُّرَ كلّيٍّ جامعٍ بين مراتبه وأفراده. ولا شكّ أنّ مراتب الصلاة ـ مثلاً ـ الفاسدةَ والصحيحةَ كثيرةٌ متفاوتةٌ، وليس بينها قدر جامع يصحّ وضع اللفظ بإزائه.

توضيح ذلك: أنّ أيَّ جزءٍ من أجزاء الصلاة حتّىٰ الأركان إذا فُرض عدمه يصحّ صدق اسم الصلاة على الباقي، بناءً على القول بالأعمّ، كما يصحّ صدقُهُ مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء. وعليه، يكون كلّ جزءٍ مقوّماً للصلاة عند وجوده غيرَ مقوّم عند عدمه، فيلزم التبدّل في حقيقة الماهيّة، بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الأجزاء؛ لأنّ أيَّ جزءٍ منها لو فرض عدمُهُ يبقى صدقُ الاسم على حاله، وكلّ منهما ـ أي التبدّلِ والترديدِ في الحقيقة الواحدة ـ غير معقول؛ إذ إنّ كلّ ماهيّة تُفرض لابدّ أن تكون متعيّنةً في حدّ ذاتـها، وإن كانت مبهمةً من جِهة تشخّصاتها الفرديّة، والتبدّل أو الترديد في ذات الماهيّة معناه إبهامها في حدّ ذاتها، وهو مستحيل.

الدفع: أنّ هذا التبادلَ في الأجزاء وتكثُّرَ مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدرٍ مشترك جامع بين الأفراد، ولا يلزم التبدّل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. وهذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركّب من حرفين فصاعداً، ويكون الجامع بين الأفـراد هـو «ما تركّب من حرفين فصاعداً»، مع أنّ الحروف كثيرةٌ، فربّما تتركّب الكلمة مـن الألف والباء، كأب، ويصدق عليها أنّها كلمة، وربّما تتركّب من حـرفين آخَـرَيْن مـثل «يـد»، ويصدق عليها أنّها كلمة... وهكذا. فكلّ حرفٍ يجوز أن يكون داخلاً وخارجاً في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

وكيفيّة تصحيح الوضع في ذلك أنّ الواضع يتصوّر أوّلاً جميعَ الحروف الهـجائيّة، ثـمّ يضع لفظ «الكلمة» بإزاء طبيعة «المركّب من اثنين فصاعداً إلىٰ حدّ سبعة حروف» مثلاً. والغرض من التقييد بقولنا: «فصاعداً» بيان أنّ الكلمة تصدق على الأكثرِ مـن حـرفين، كصدقها على المركّب من حرفين.

ولا يلزم الترديد في الماهية؛ فإنّ الماهية الموضوعَ لها هي طبيعة اللفظ الكلّي المتركّب

من حرفين فصاعداً، والتبدّل والترديد إنّما يكون في أجزاء أفرادها. وقد يسمّى ذلك: «الكلّيّ في المعيّن» أو «الكلّيّ المحصور في أجزاء معيّنة». وفي المثال أجزاؤه المعيّنة هي الحروف الهجائيّة كلّها.

وعلى هذا فينبغي أن يقاس لفظ «الصلاة» ـ مثلاً ـ، فإنّه يمكن تصوّر جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلّها، وهي ـ أي هذه الأجزاءُ ـ معيّنة معروفة، كالحروف الهجائيّة، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة «العمل المركّب من خمسة أجزاء منها ـ مثلاً ـ فصاعداً»، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركّب أنّه صلاة، وعند وجود بعضها ـ ولو خمسةً على أقلّ تقديرٍ على الفرض ـ يصدق اسم الصلاة أيضاً.

بل الحقّ أنّ الذي لا يمكن تصوّر الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة، وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.



تنبيهان

١. لايجري النزاع في المعاملات بمعنى المسبَّبات

إنّ ألفاظ المعاملات، كالبيع والنكاح، والإيقاعات، كالطلاق والعتق، يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين:

١. أن تكون موضوعةً للأسباب التي تُسبِّب مثلَ الملكيّة والزوجيّة والفراق والحرّية ونحوها. ونعني بالسبب إنشاءَ العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معاً في العقود، والإيجابِ فقط في الإيقاعات. وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدّم يصحّ أن نفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها أساميَ لخصوص الصحيحة ـ أعني تامّة الأجزاء والشرائط المؤثّرة في المسبَّب ـ أو للأعمّ من الصحيحة والفاسدة. ونعني بالفاسدة ما لا يؤثّر في المسبّب إمّا لفقدان جزء أو شرط.

٢. أن تكون موضوعةً للمسبَّبات، ونعني بالمسبَّب نفسَ الملكيّة والزوجيّة والفراق والحرّية ونحوها. وعلىٰ هذا فالنزاع المتقدّم لا يصحّ فرضه في المعاملات؛ لأنّها لا تتّصف بالصحّة والفَساد؛ لكونها بسيطةً غير مركّبة من أجزاء وشرائطَ، بل إنّما تتّصف بالوجود

تارةً وبالعدم أُخرى. فهذا عقد البيع ـ مثلاً ـ إمّا أن يكون واجداً لجميع ما هو معتبر في صحّة العقد أو لا، فإن كان الأوّلَ اتّصف بالصحّة، وإن كان الثانيَ اتّصف بالفساد. ولكن الملكيّة المسبّبة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم؛ لأنّها توجَد عند صحّة العقد، وعند فساده لا توجد أصلاً، لا أنّها توجد فاسدةً. فإذا أُريد من البيع نفس المسبَّب ـ وهو الملكيّة المنتقلة إلى المشتري ـ فلا تتّصف بالصحّة والفساد حتّى يمكن تصوير النزاع فيها[1].

٢. لاثمرة للنزاع في المعاملات إلّا في الجملة

قد عرفت أنّه على القول بوضع ألفاظ «العبادات» للصحيحة لا يصحّ التمسّك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار شيءٍ فيها جزءاً كان أو شرطاً؛ لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له. وإحرازُ صدق الاسم على الفاقد شرطٌ في صحّة التمسّك بالإطلاق.

إلّا أنّ هذا الكلام لا يجري في ألفاظ «المعاملات»؛ لأنّ معانيها غير مستحدَثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا استعمَل أحدَ ألفاظها فيُحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم إلّا إذا نَصَب قرينةً على خلافه.

فإذا شككنا في اعتبار شيءٍ عند الشارع في صحّة البيع ـ مثلاً ـ ولم يَنصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنّه يصحّ التمسّك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتّى لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح؛ لأنّ المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العامّ، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة الموضوعة ـ حسَبَ الفرض ـ للصحيح على المصداق المجرّد عن القيد. وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعةً للأعمّ.

---

١. هذا ما قال به المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٤٩. و وافقه المحقّق الحائريّ في *درر الفوائد* ١: ٢٥. و المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ١: ٨٩. و خالفه العلاّمة العراقيّ في *نهاية الأفكار* ١: ٩٧ ـ ٩٨. و السيد الإمام الخمينيّ في *مناهج الوصول* ١: ١٧٠. و السيد الخوئيّ في *المحاضرات* ١: ١٩٥. فإنّهم قالوا بدخولها في محلّ النزاع و إن كانت موضوعةً للمسبّبات.

نعم، إذا احتُمل أنّ هذا القيد دخيل في صحّة المعاملة عند أهل العرف أنفسِهم أيضاً فلا يصحّ التمسّك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناءً على القول بالصحيح ـ كما هو شأن ألفاظ العبادات ـ؛ لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في صدق عنوان المعاملة. وأمّا على القول بالأعمّ فيصحّ التمسّك بالإطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمرة النزاع ـ على هذا ـ في ألفاظ المعاملات أيضاً، ولكنّها ثمرة نادرة.

تمرينات (٦)

○ التمرين الأوّل

١. ما هو تعريف الحقيقة الشرعيّة؟

٢. هل الحقيقة الشرعيّة ثابتة أم لا؟

٣. ما الفائدة المترتّبة على ثبوت الحقيقة الشرعيّة و عدم ثبوتها؟

٤. هل النزاع في وضع ألفاظ العبادات و المعاملات للصحيحة أو الأعمّ متفرّع على ثبوت الحقيقة الشرعيّة أم لا؟

٥. ما المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة؟

٦. ما هو مختار المصنّف‌ في وضع ألفاظ العبادات و المعاملات؟ و ما هي أدلّته؟

٧. قد اعترض على مختار المصنّف‌، فاذكر الاعتراض و ما يدفعه.

٨. بيّن ثمرة القولين في العبادات.

٩. هل النزاع يجري في المعاملات؟

١٠. ما هي ثمرة النزاع في المعاملات؟

○ التمرين الثاني

١. بيّن كلام العلاّمة العراقي و السيّد المحقّق الخوئي و الإمام الخميني في كيفيّة جريان النزاع في ألفاظ المعاملات و إن كانت موضوعةً للمسبّبات.

المقصد الأوّل

مباحث الألفاظ




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيدٌ

المقصود من «مباحث الألفاظ»، تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامّة، إمّا بالوضع، أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعدَ كلّيّة تُنقّح صغريات أصالة الظهور التي سنبحث عن حجيّتها في المقصد الثالث. وقد سبقت الإشارة إليها[1].

وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشكّ والنزاع، سواء كانت هيئاتِ المفردات، كهيئة المشتقّ والأمر والنهي، أو هيئات الجمل، كالمفاهيم ونحوها.

أمّا البحث عن موادّ الألفاظ الخاصّة، وبيان وضعها وظهورها ـ مع أنّها تُنقّح أيضاً صغريات أصالة الظهور ـ: فإنّه لا يمكن ضبط قاعدة كلّيّة عامّة فيها. فلذا لا يُبحث عنها في علم الأُصول، ومعاجمُ اللغة ونحوها هي المتكفّلة بتشخيص مفرداتها.

وعلىٰ أيّ حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» في سبعة أبواب:

١. المشتق

٢. الأوامر

٣. النواهي

٤. المفاهيم

٥. العامّ والخاصّ

٦. المطلق والمقيّد

٧. المجمل والمبيَّن

---

١. راجع الصفحة: ٤٩.

الباب الأوّل

المشتقّ

اختلف الأُصوليون من القديم في المشتقّ في أنّه حقيقةٌ في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال ومجازٌ فيما انقضى عنه التلبّس، أو أنّه حقيقة في كليهما، بمعنى أنّه موضوع للأعمّ منهما[1]؟

بعد اتّفاقهم على أنّه مجاز فيما يتلبّس بالمبدأ في المستقبل.

ـ ذهب الأشاعرة[2] و جماعة من المتأخّرين من أصحابنا إلى الأوّل[3].

---

١. في قوله: «بمعنى أنّه موضوع للأعمّ منهما» اشارةٌ إلى الخلاف الواقع بين الأُصوليّين من أنّ النزاع في المشتقّ هل هو في أمر لغويّ ـ أي في كيفيّة وضع الواضع ـ أو في أمر عقليّ ـ أي في صحّة اطلاقه ـ؟.

فذهب الأكثر إلى الأوّل. و منهم المصنّف‌ هاهنا، حيث قال: «بمعنى أنّه موضوع...». فالنزاع في أنّه هل الواضع وضع هيئة المشتقّ لخصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال أو الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه المبدأ؟

و نُسب القول الثاني إلى المحقّق الطهرانيّ. فراجع *نهاية الدراية* ١: ١١٣.

٢. و في جميع النسخ المطبوعة «ذهب المعتزلة»، كما كان الموجود في جميعها في السطر الآتي أيضاً «ذهب الأشاعرة»، فجاء «المعتزلة» مكان «الاشاعرة» و بالعكس.

و الصواب ما أثبتناه في المتن؛ فإنّ الأشاعرة ذهبت إلى أنّه حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال، و المعتزلة ذهبت إلى أنّه حقيقة فيه و فيما انقضى عنه المبدأ، كما في *نهاية السؤول* ٢: ٨٢، *إرشاد الفحول*: ١٨، *بدائع الأفكار* (الرشتي): ١٨٠، *كفاية الأُصول*: ٦٤.

٣. منهم: صاحب القوانين، و المجدّد الشيرازيّ، و المحقّق الخراسانيّ و المحقّق النائينيّ، و العلّامة العراقيّ. راجع *قوانين الأُصول* ١: ٧٦؛ *تقريرات المجدّد الشيرازيّ* ١: ٢٦٣؛ *كفاية الأُصول*: ٦٤؛ *فوائد الأُصول* ١: ١٢٠؛ *نهاية الأفكار* ١: ١٣٥.

ـ وذهب المعتزلة وجماعة من المتقدّمين من أصحابنا إلى الثاني[١].

والحقّ هو القول الأوّل. وللعلماء أقوال أُخَر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمّنا التعرّضُ لها[٢] بعد اتّضاح الحقّ فيما يأتي.

وأهمُّ شيءٍ يَعنينا في هذه المسألة ـ قبل بيان الحقّ فيها وهو أصعب ما فيها ـ أن نفهم محلّ النزاع وموضع النفي والإثبات. ولأجل أن يتّضح في الجملة موضع الخلاف نـذكر مثالاً له، فنقول:

إنّه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالأوّل فلابدّ ألّا يقول بكراهتهما بالماء الذي بَرَدَ وانقضى عنه التلبّس؛ لأنّه عنده لا يـصدق عـليه حـينئذٍ أنّـه مسخن بالشمس، بل كان مسخناً. ومن قال بالثاني فلابدّ أن يقول بكراهتهما بالماء حالَ انقضاء التلبّس أيضاً؛ لأنّه عنده يصدق عليه أنّه مسخن حقيقةً بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أُمور مُذَلِّلة لتلك الصعوبة، ثمّ نذكر القول المختار ودليله.

١. ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟

اعلم أنّ «المشتقّ» باصطلاح النُّحاة ما يقابل الجامد، ومرادهم واضح[٣]. ولكن ليس هو[٤] موضعَ النزاع هنا، بل بين المشتقّ بمصطلح النحويّين وبين المشتقّ المبحوث عنه عـموم وخصوص من وجه؛ لأنّ موضع النزاع هنا يشمل كلَّ ما يُحمل على الذات باعتبار قيامِ صفةٍ فيها، خارجةٍ عنها، تزول عنها وإن كان باصطلاح النحاة معدوداً من الجوامد، كلفظ الزوج والأخ والرقّ ونحو ذلك. ومن جهة أُخرى لا يشمل الفعلَ بأقسامه ولا المصدرَ وإن كانت تسمّى مشتقّاتٍ عند النحويّين.

---

١. ذهب إليه في *مبادئ الوصول إلى علم الأُصول*: ٦٧، *رسائل المحقّق الكركي* ٢: ٨٢؛ *زبدة الأُصول*: ٣٣؛ *إيضاح الفوائد* ٣: ٥٢.

٢. و إن شئت فراجع *الفصول الغرويّة*: ٥٩.

٣. و هو ما يؤخذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه و موافقته معه في الترتيب.

٤. أي المشتقّ عند النحاة على إطلاقه.

والسرّ في ذلك أنّ موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان:

١. أن يكون جارياً على الذات، بمعنى أنّه يكون حاكياً عنها وعنواناً لها، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الأُمور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر؛ لأنّها كلّها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنواناً لها، وإن كانت تُسنَد إليها.

٢. ألّا تزول الذات بزوال تلبّسها بالصفة ـ ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتقّ واشتقاقُه، ويصحّ صدقه على الذات ـ بمعنى أن تكون الذات باقيةً محفوظةً لو زال تلبّسها بالصفة، فهي تتلبّس بها تارةً ولا تتلبّس بها أُخرى، والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وإنّما نشترط ذلك لأجل أن نتعقّل انقضاء التلبّس بالمبدأ مع بقاء الذات حتّى يصحّ أن نتنازع في صدق المشتقّ حقيقةً عليها مع انقضاء حال التلبّس بعد الاتّفاق على صدقه حقيقةً عليها حالَ التلبّس، وإلّا لو كانت الذات تزول بزوال التلبّس لا يبقى معنىً لفرض صدق المشتقّ على الذات مع انقضاء حال التلبّس، لا حقيقةً ولا مجازاً.

وعلى هذا، لو كان المشتقّ من الأوصاف التي تزول الذات بزوال التلبّس بمبادئها، فلا يدخل في محلّ النزاع، وإن صدق عليها اسم المشتقّ، مثل ما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحسّاس والمتحرّك بالإرادة.

واعتبِرْ ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوّط تحت الشجرة المثمرة، فإنّ هذا المثال يدخل في محلّ النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم «المثمرة» صادقاً حقيقةً عليها حينئذٍ فيُكرهَ الجلوس أو لا؟ أمّا: لو اجْتُثّت الشجرة فصارت خشبةً فإنّها لا تدخل في محلّ النزاع؛ لأنّ الذات ـ وهي «الشجرة» ـ قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يُتعقّل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقةً ولا مجازاً. وأمّا الخشب: فهو ذات أُخرى لم يكن فيما مضىٰ قد صدق عليه ـ بما أنّه خشب ـ وصفُ الشجرة المثمرة حقيقةً؛ إذ لم يكن متلبّساً ـ بما هو خشب ـ بالشجرة ثمّ زال عنه التلبّس.

وبناءً على اعتبار هذين الشرطين يتّضح ما ذكرناه في صدر البحث من أنّ موضع النزاع في المشتقّ يشمل كلّ ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفةٍ خارجةٍ عن الذات وإن كان معدوداً من الجوامد اصطلاحاً. ويتّضح أيضاً عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر.

كما يتّضح أنّ النزاع يشمل كلّ وصفٍ جارٍ على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدؤه من الأعراض الخارجيّة المتأصّلة، كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الأُمور الانتزاعيّة، كالفوقيّة والتحتيّة والتقدّم والتأخّر، أو من الأُمور الاعتباريّة المحضة، كالزوجيّة والملكيّة والوقف والحرّيّة.

٢. جريان النزاع في اسم الزمان

بناءً على ما تقدّم قد يُظنّ عدم جريان النزاع في اسم الزمان؛ لأنّه قد تقدّم أنّه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أنّ زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات؛ لأنّ الزمان متصرّمُ الوجود، فكلّ جزءٍ منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرّة؛ فإذا كان يومُ الجمعة مقتلَ زيد ـ مثلاً ـ فيوم السبت الذي بعده ذاتٌ أُخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرّم وزال كما زال نفس الوصف[١].

والجواب[٢]: أنّ هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقلّ مخصوص، ولكن الحقّ أنّ اسم الزمان موضوعة لما هو يعمّ اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً، فمعنى «المَضْرَب» ـ مثلاً ـ الذات المتّصفة بكونها ظرفاً للضرب، والظرف أعمُّ من أن يكون زماناً أو مكاناً،

---

١. اعلم أنّ صاحب الفصول ذهب إلى عدم جريانه في اسم الزمان. و استدلّ عليه بغير ما ذكر في المتن. و هذا الدليل المذكور في المتن أوّل من تعرّض له المحقّق الخراساني في *كفاية الأصول*: ٥٨. و راجع: *الفصول*: ٦٠.

٢. هكذا أجاب عنه المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ١: ١١٨. و تبعه السيّد المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ١: ٢٣٢ـ٢٣٣.

و أجيب عنه أيضاً بوجوه أُخر، فراجع: *كفاية الأصول*: ٥٨، و *فوائد الأُصول* ١: ٨٩؛ و *بدائع الأفكار* «العراقي» ١: ١٦٢ـ١٦٤، و *نهاية الأُصول* ١: ٦٤. و ناقش فيها السيّد الامام الخمينيّ و ذهب إلى خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع، فراجع: *مناهج الوصول* ١: ١٩٧ـ٢٠٠.

ويتعيّن أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين فهذا الجامع يكفي في صحّة الوضع له، وتعميمه لما تلبّس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فردَيْه يمكن أن يتصوّر فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصة: أنّ النزاع حينئذٍ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان، لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحّة الوضع للأعمّ إمكانُ الفرد المنقضي عنه المبدأُ في أحد أقسامه، وإن امتنع الفرد الآخَر.

٣. اختلاف المشتقّات من جهة المبادئ

وقد يتوهّم بعضهم[١] أنّ النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقّات الجارية على الذات، مثل النجّار والخيّاط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك ممّا كان للحِرَف والمِهَن، بل في هذه من المتّفق عليه أنّه موضوع للأعمّ. ومنشأ الوهم أنّا نجد صِدْقَ هذه المشتقّات حقيقةً على من انقضى عنه التلبّس بالمبدأ ـ من غير شكّ ـ، وذلك نحو صدقها على من كان نائماً ـ مثلاً ـ مع أنّ النائم غير متلبّس بالنجارة فعلاً، أو الخياطة، أو الطبابة، أو القضاء، ولكنّه كان متلبّساً بها في زمان مضىٰ. وكذلك الحال في أسماء الآلة، كالمنشار والمِقود والمِكنسة؛ فإنّها تصدق على ذواتها حقيقةً مع عدم التلبّس بمبادئها.

والجواب عن ذلك: أنّ هذا التوهّم منشؤه الغفلةُ عن معنى المبدأ المصحّح لصدق المشتقّ، فإنّه يختلف باختلاف المشتقّات؛ لأنّه تارةً يكون من الفعليّات، وأُخرى من الملكات، وثالثةً من الحِرَف والصناعات. مثلاً: اتّصاف زيد بأنّه قائم إنّما يتحقّق إذا تلبّس بالقيام فعلاً؛ لأنّ القيام يؤخذ على نحو الفعليّة مبدأً لوصف «قائم»، ويُفرض الانقضاء بزوال فعليّة القيام عنه. وأمّا اتّصافه بأنّه عالم بالنحو أو أنّه قاضي البلدِ: فليس بمعنى أنّه يعلم ذلك فعلاً، أو أنّه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى أنّ له ملكةَ العلم أو منصبَ القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين[٢] فهو متلبّس بالمبدأ حالاً وإن كان

---

١. و هو الفاضل التونيّ على ما في *بدائع الأفكار* «الرشتيّ»: ١٧٨، و حاشية *قوانين الأُصول* ١: ٧٨.

٢. كذا، و الأولى: «موجودة» لمكان «أو».

نائماً أو غافلاً. نعم، يصحّ أن نتعقّل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سُلبت عنه الوظيفة، وحينئذٍ يجري النزاع في أنّ وصف القاضي ـ مثلاً ـ هل يصدق حقيقةً على من زال عنه منصب القضاء؟

وكذلك الحال في مثل النجّار والخيّاط والمنشار، فلا يتصوّر فيها الانقضاء إلّا بزوال حرفة النجارة، ومهنة الخياطة، وشأنيّةِ النشر في المنشار.

والخلاصة: أنّ الزوال والانقضاء في كلّ شيء بحسبه، والنزاع في المشتقّ إنّما هو في وضع الهيئات، مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالموادّ التي تختلف اختلافاً كثيراً.

٤. استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقة

اعلم أنّ المشتقّات التي هي محلّ النزاع بأجمعها هي من الأسماء.

والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتّى اسم الفاعل واسم المفعول، فإنّه كما يصدق العالم حقيقةً على من هو عالمٌ فعلاً كذلك يصدق حقيقةً على من كان عالماً فيما مضى، أو يكون عالماً فيما يأتي، بلا تجوُّز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبّس بالمبدأ، كما إذا قلنا: «كان عالماً» أو «سيكون عالماً»، فإنّ ذلك حقيقةٌ بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها ـ مثلاً ـ: «الرماد كان خشباً» أو «الخشب سيكون رماداً». فإذن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتقّ على ما مضىٰ عليه التلبّس أنّه حقيقة أو مجاز؟

نقول: إنّ الإشكال والنزاع هنا إنّما هو فيما إذا انقضى التلبّس بالمبدأ وأُريد إطلاق المشتقّ فعلاً على الذات التي انقضى عنها التلبّس، أي إنّ الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والإسناد الذي هو حال النطق غالباً، كأن تقول ـ مثلاً ـ: «زيد عالم فعلاً»، أي إنّه الآنَ موصوف بأنّه عالم؛ لأنّه كان فيما مضى عالماً، كمثال إثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخناً.

فتحصّل ممّا ذكرناه ثلاثة أُمور:

١. إنّ إطلاق المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقةٌ مطلقاً، سواء كان بالنظر إلى ما مضى

أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتّفاق.

۲. إنّ إطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبّس لأنّه سيتلبّس به فيما بعدُ مجازٌ بلا اشكال، وذلك بعلاقة الأوّل أو المشارَفة. وهذا متّفق عليه أيضاً.

۳. إنّ إطلاقه على الذات فعلاً ـ أي بلحاظ حال النسبة والإسناد ـ لأنّه كان متّصفاً به سابقاً هو محلّ الخلاف والنزاع، فقال قوم بأنّه حقيقة، وقال آخرون بأنّه مجاز.

المختار

إذا عرفت ما تقدّم من الأُمور، فنقول:

الحقّ أنّ المشتق حقيقةٌ في خصوص المتلبّس بالمبدأ، ومجازٌ في غيره.

ودليلنا: التبادر وصحّة السلب عمّن زال عنه الوصف، فلايقال لمن هو قاعد بالفعل: «إنّه قائم»، ولا لمن هو جاهل بالفعل: «إنّه عالم». وذلك لمجرّد أنّه كان قائماً أو عالماً فيما سبق.

نعم، يصحّ ذلك على نحو المجاز، أو يقال: «إنّه كان قائماً أو عالماً»، فيكون حقيقةً حينئذٍ؛ إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبّس.

وعدم تفرقة بعضهم[1] بين الإطلاق بلحاظ حال التلبّس وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذي أوهم القولَ بوضع المشتقّ للأعمّ؛ إذ وجد أنّ الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلاً مع أنّ التلبّس قد مضى، ولكنّه غفل عن أنّ الإطلاق كان بلحاظ حال التلبّس، فلميستعمله ـ في الحقيقة ـ إلّا في خصوص المتلبّس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبّس حتّى يكون شاهداً له.

ثمّ إنّك عرفت ـ فيما سبق[2] ـ أنّ زوال الوصف يختلف باختلاف الموادّ من جهة كون المبدأ أُخذ على نحو الفعليّة أو على نحو الملكة أو الحرفة. فمثل صدق الطبيب حقيقةً

---

١. و هو من قال بوضع المشتقّ للأعمّ، كالمحقّق الكركيّ و العلاّمة الحلّي و فخر المحقّقين كمامرّ.

٢. راجع الصفحة: ٧٠.

على من لا يشتغل بالطبابة فعلاً لنومٍ أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتقّ حقيقةً في الأعمّ ـ كما قيل[١] ـ، وذلك لأنّ المبدأ فيه أُخذ على نحو الحرفة أو الملكة، وهذا لم‌يزل تلبّسه به حين النوم أو الراحة.

نعم، إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازاً، إذا لم‌يكن بلحاظ حال التلبّس كما لو قيل: «هذا طبيبنا بالأمس»، بأن يكون قيدُ «بالأمس» لبيان حال التلبّس، فإنّ هذا الاستعمال لا شكّ في كونه على نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك[٢].

تمرينات (٧)

○ التمرين الأوّل

١. ما هو محلّ النزاع في المشتقّ؟

٢. ما هو رأي المعتزلة و الأشاعرة في باب المشتقّ؟

٣. ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟

٤. ما الدليل على جريان النزاع في اسم الزمان؟

٥. هل يختلف تلبّس المبدأ بالذات باختلاف الجهات؟

٦. ما هو مختار المصنّف و دليله؟

○ التمرين الثاني

١. هل النزاع في المشتقّ لغويٌّ أو عقليّ؟

---

١. و القائل هو الفاضل التونيّ على ما في *بدائع الأفكار* «الرشتيّ»: ١٧٨، و حاشية *قوانين الأُصول* ١: ٧٨.

٢. راجع الصفحة: ٧١.

الباب الثاني

الأوامر

وفيه بحثان:

[١]. في مادّة الأمر.

[٢]. وصيغة الأمر.

وخاتمةٌ في تقسيمات الواجب.

المبحث الأوّل: مادّة الأمر

وهي كلمة «الأمر» المؤلّفة من الحروف (أ.م.ر). وفيها ثلاثُ مسائلَ:

١. معنى كلمة «الأمر»

قيل[١]: إنّ كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين الطلب وغيره ممّا تُستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول: «جئت لأمرٍ كذا»، أو «شغلني أمرٌ» أو «أتى فلان بأمرٍ عجيب».

ولا يبعد أنْ تكون المعاني ـ التي تُستعمل فيها كلمة «الأمر» ما خلا الطلبَ ـ ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم «الشيء»، فيكون لفظ «الأمر» مشتركاً بين معنيين فقط: «الطلب» و «الشيء[٢]».

---

١. و القائل أبوالحسين البصريّ من المعتزلة، فراجع *المعتمد في أصول الفقه* ١: ٣٩ ـ ٤٠.

٢. هذا ما اختاره المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأصول*: ٨٢. و تبعه المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ١: ١٥٦.

والمراد من الطلب إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأمور ممّا يصحّ إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به[١]. فمجرّد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر لا يسمّى طلباً. والظاهر أنّه ليس كلُّ طلَبٍ يسمّى أمراً، بل بشرطٍ مخصوصٍ[٢] سيأتي ذكره في المسألة الثانية. فتفسير «الأمر» بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعمّ.

والمراد من الشيء من لفظ «الأمر» أيضاً ليس كلَّ شيءٍ على الإطلاق، فيكونُ تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعمّ أيضاً؛ فإنّ الشيء لا يقال له: «أمرٌ» إلّا إذا كان من الأفعال والصفات، ولذا لا يقال: «رأيتُ أمراً» إذا رأيتَ إنساناً أو شجراً أو حائطاً. ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحدثيّ ـ أي المعنى المصدريّ ـ، بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه، ـ يعني لم يلاحَظ فيه جهة الصدور من الفاعل والإيجاد وهو المعبّر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسمِ المصدريّ، أي ما يدلّ عليه اسم المصدر ـ. ولذا لا يُشتقّ منه، فلا يقال: (أمَرَ. يَأمُرُ. آمِرٌ. مأمورٌ) بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حدثيّاً، لاشتُقّ منه.

بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإنّ المقصود منه المعنى الحدثيّ وجهة الصدور والإيجاد، ولذا يشتقّ منه فيقال: (أَمَرَ. يَأْمُرُ. آمِرٌ. مَأْمُورٌ).

والدليل على أنّ لفظ الأمر مشترك بين معنيين: الطلَبِ والشيء، لا أنّه موضوع للجامع بينهما:

١. إنّ «الأمر» ـ كما تقدّم ـ بمعنى الطلب يصحّ الاشتقاق منه، ولا يصحّ الاشتقاق منه بمعنى الشيء؛ والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليلٌ على تعدّد الوضع.

---

١. والظاهر أنّ تفسير بعض الأُصوليّين* للفظ الأمر بأنّه «الطلب بالقول» ليس القصد منه أنّ لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار أنّه أحد مصاديق المعنى؛ فإنّ الأمر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما. ـ منه ﷺ ـ

٢. و هو اعتبار العلوّ في الآمر.

---

* وهو المحقّق القمّيّ في قوانين الأصول ١: ٨١.

٢. إنّ «الأمر» بمعنى الطلب يُجمع على «أوامر» وبمعنى الشيء على «أُمور»؛ واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدّد الوضع.

٢. اعتبار العلوّ في معنى الأمر

قد سبق أنّ الأمر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر أنّ الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العلوّ في الآمر.

وعليه، لا يسمّى الطلب من الداني إلى العالي «أمراً»، بل يسمّى «استدعاءً». وكذا لا يسمّى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلوّ أو الحِطّة[١] «أمراً»، بل يسمّى «التماساً»، وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوّهُ وترفُّعَه وليس هو بعالٍ حقيقةً.

أمّا العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلوّ[٢].

كلّ هذا بحكم التبادر وصحّة سلب الأمر عن طلبِ غير العالي، ولا يصحّ إطلاق الأمر على الطلب من غير العالي إلّا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

٣. دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ «الأمر» بمعنى الطلب على الوجوب، فقيل: إنّه موضوع لخصوص الطلب الوجوبيّ[٣]. وقيل: للأعمّ منه ومن الطلب الندبيّ[٤]. وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظيّاً[٥]. وقيل: غير ذلك[٦].

---

١. الحطّة أي النزول.

٢. فالمعتبر في صدق الأمر هو علوّ الآمر، خلافاً لما يظهر من *قوانين الأُصول* ١: ٨١، فإنّه اعتبر الاستعلاء و العلوّ في الآمر.

٣. ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٨٣.

٤. و القائل هو المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ١: ١٦٠. و المراد منه أنّ الأمر حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الوجوبيّ و الندبيّ.

٥. لم أعثر على قائله. نعم، ذهب السيّد المرتضى ـ على ما في *الفصول*: ٦٤، و *قوانين الأُصول* ١: ٨٣ ـ إلى أنّ صيغة «افعل» مشتركة بين الوجوب و الندب اشتراكاً لفظيّاً.

٦. راجع *فوائد الأُصول* ١: ١٢٩.

والحقّ عندنا أنّه دالٌّ على الوجوب وظاهرٌ فيه، فيما إذا كان مجرّداً وعارياً عن قرينة على الاستحباب. واحرازُ هذا الظهور بهذا المقدار كافٍ في صحّة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمّن كلمة «الأمر»، ولا يحتاج إلى إثبات [أنّ] منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخَرُ؟

ولكن من ناحيةٍ علميّة صرفة يَحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إنّ معنى الوجوب مأخوذ قيداً في الموضوع له لفظُ «الأمر»[1]. وقيل: مأخوذٌ قيداً في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذاً في الموضوع له[2].

والحقّ أنّه ليس قيداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الآمر؛ فإنّ العقل يستقلّ بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره؛ قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة، فبمجرّد بعث المولى يجد العقل أنّه لابدّ للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم يرخّص في تركه ويأذنْ في مخالفته. فليس المدلول للفظ «الأمر» إلّا الطلبَ من العالي، ولكنّ العقل هو الذي يُلزِم العبدَ بالانبعاث ويوجب عليه الطاعةَ لأمر المولى ما لم يصرّح المولى بالترخيص ويأذنْ بالترك[3].

وعليه، فلا يكون استعماله في موارد الندب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظُ. فليس هو موضوعاً للوجوب، بل ولا موضوعاً للأعمّ من الوجوب والندب؛ لأنّ الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظُ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوعِ له.

---

١. كما هو الظاهر من *كفاية الأُصول*: ٨٣.

٢. و هذا يظهر من *هداية المسترشدين*: ١٣٩.

٣. هكذا أفاد المحقّق النائينيّ في طريق استفادة الوجوب من الصيغة. و تبعه تلميذه المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات*. فراجع *فوائد الأُصول* ١: ١٣٦ ـ ١٣٧، و *المحاضرات* ٢: ١٣١.

تمرينات (٨)

١. ما معنى الأمر بمادّته؟

٢. ما الدليل على أنّ لفظ «الأمر» مشترك بين الطلب و الشيء؟

٣. هل يعتبر العلوّ في معنى الأمر؟

٤. ما هي الأقوال في مدلول لفظ الأمر؟

٥. ما هو منشأ ظهور لفظ الأمر في الوجوب؟



المبحث الثاني: صيغة الأمر

۱. معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر ـ أي هيئتُه ـ، كصيغة «افعل» ونحوها[١] تُستعمل في مواردَ كثيرة:

منها: البعث، كقوله (تعالى): ﴿فَأَقِيمُوا الصَّلوةَ﴾[٢]، ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[٣].

ومنها: التهديد، كقوله (تعالى): ﴿اعمَلُوا ما شِئتُم﴾[٤].

ومنها: التعجيز، كقوله (تعالى): ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثلِه﴾[٥].

وغير ذلك من التسخير[٦]، والإنذار[٧]، والترجّي والتمنّي[٨]، ونحوها[٩]. ولكنّ الظاهر أنّ الهيئة في جميع هذه المعاني استُعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني؛ لأنّ الهيئة مثل «افعل» شأنها شأنُ الهيئات الأُخرى وُضعت لإفادة نسبة خاصّة كالحروف، ولم توضع لإفادة معانٍ مستقلّة، فلا يصحّ أن يراد منها مفاهيمُ هذه المعاني المذكورة التي هي معانٍ اسميّةٌ.

وعليه، فالحقّ أنّها موضوعة للنسبة الخاصّة القائمة بين المتكلّم والمخاطب والمادّة، والمقصود من المادّة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود في «اضْرِبْ» و «قُمْ» و «اقعُدْ» ونحو ذلك. وحينئذٍ يُنتزع منها عنوانُ طالب

---

١. المقصود بنحو صيغة «افعل» أيّة صيغةٍ وكلمةٍ تؤدّي مؤدّاها في الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرّد منه إذا قصد به إنشاء الطلب نحو قولنا: «تصلّي. تغتسل. أطلب منك كذا» أو جملة اسميّة نحو: «هذا مطلوب منك» أو اسم فعل نحو: «صَهْ ومَهْ ومهلاً» وغير ذلك ـ منه ﷺ ـ.

٢. النساء (٤): الآية ١٠٣؛ الحجّ (٢٢): الآية ٧٨؛ المجادلة (٥٨): الآية ١٣.

٣. المائدة (٥): الآية ١.

٤. فصّلت (٤١): الآية ٤٠.

٥. البقرة (٢): الآية ٢٣.

٦. كقوله (تعالى): ﴿كُونُوا قِرَدَةً خاسئين﴾ البقرة (٢) الآية: ٦٥؛ فإنّ مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم.

٧. كقوله (تعالى): ﴿قل تمتّع بكُفرِك قليلاً﴾ الزمر (٣٩) الآية: ٨.

٨. كقول الشاعر: «ألا أيّها الليلُ الطويل ألا انْجلِ» *ديوان امرئ القيس*: ٤٩.

٩. كالاستعانة و التكذيب و المشورة و التعجّب و الاحتقار و الدعاء و الإهانة و التسوية.

ومطلوب منه ومطلوب.

فقولنا: «اضرب»، يدلّ على النسبة الطلبيّة بين الضرب والمتكلّم والمخاطب، ومعنى ذلك جَعْلُ الضربِ على عهدة المخاطب، وبعثُه نحوَهُ وتحريكُه إليه، وجعلُ الداعي في نفسه للفعل.

وعلى هذا، فمدلول هيئة الأمر ومُفادُها هو النسبة الطلبيّة، وإن شئت فسمِّها: «النسبةَ البعثيّة[١]»؛ لغرض إبراز جعل المأمور به ـ أي المطلوب ـ في عهدة المخاطب، وجعلِ الداعي في نفسه، وتحريكِه وبعثِه نحوَه، ما شئت فعبِّر، غيرَ أنّ هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قِبل المتكلّم، فتارةً، يكون الداعي له هو البعثَ الحقيقيَّ وجعلَ الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذٍ مصداقاً للبعث والتحريك وجعلِ الداعي، أو إن شئت فقُلْ: يكون مصداقاً للطلب، فإنّ المقصود واحد. وأُخرى يكون الداعي له هو التهديدَ، فيكون مصداقاً للتهديد، ويكون تهديداً بالحمل الشائع. وثالثةً يكون الداعي له هو التعجيزَ، فيكون مصداقاً للتعجيز وتعجيزاً بالحمل الشائع... وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

وإلى هنا يتجلّى ما نريد أن نوضحه؛ فإنّا نريد أن نقول بنصّ العبارة إنّ البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوَها ليست هي معانيَ لهيئة الأمر قد استُعملت في مفاهيمها ـ كما ظنّه القوم ـ لا معانيَ حقيقيّةً ولا مجازيةً؛ بل الحقّ أنّ المُنشأ بها ليس إلّا النسبةَ الطلبيّة الخاصّة، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي، فيكون تارةً بعثاً بالحمل الشائع، وأُخرى تهديداً بالحمل الشائع وهكذا. لا أنّ هذه المفاهيمَ مدلولة للهيئة ومُنشَأة بها حتّى مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أُولئك يظنّون أنّ هذه الأُمور مفاهيمُ لهيئة الأمر وقد استُعملت فيها استعمالَ اللفظ في معناه، حتّى اختلفوا في أنّه أيُّها المعنى الحقيقيّ الموضوعُ له الهيئةُ، وأيّها المعنى المجازيُّ؟

---

١. و قد يقال لها: «النسبة الإرساليّة» كما في *نهاية الأفكار* ١: ١٧٨، أو يقال لها: «النسبة الإيقاعيّة» كما في *فوائد الأصول* ١: ١٢٩.

٢. ظهور الصيغة في الوجوب

اختلف الأُصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وفي كيفيّته على أقوال. والخلاف يشمل صيغة «افعل» وما شابهها وما بمعناها من صِيَغ الأمر.

والأقوال في المسألة كثيرة[١]، وأهمّها قولان: أحدهما: أنّها ظاهرةٌ في الوجوب، إمّا لكونها موضوعةً له[٢]، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد[٣]. ثانيهما: أنّها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو ـ أي القدر المشترك ـ مطلقُ الطلب الشاملُ لهما من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما[٤].

والحقّ أنّها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعةً للوجوب، ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب، وأنّ الوجوب أظهرُ أفراده.

وشأنها في ظهورها في الوجوب شأنُ مادّة الأمر على ما تقدّم هناك، من أنّ الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه؛ قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة، ما لم يرخِّص نفس المولى بالترك، ويأذنْ به. وبدون الترخيص فالأمر ـ لو خُلّي وطبعَه ـ شأنُه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظيّة، ولا الدلالةُ هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلاميّة؛ إذ صيغة الأمر ـ كمادّة الأمر ـ لا تُستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقيّاً ولا مجازيّاً؛ لأنّ الوجوب كالندب أمرٌ خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كيفيّاته وأحواله. وتمتاز الصيغة عن مادّة كلمة الأمر أنّ الصيغة لا تدلّ إلّا على النسبة الطلبيّة كما تقدّم، فهي بطريقٍ أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهومٌ

---

١. ذكر بعضها صاحب المعالم في *معالم الدين*: ٤٨ ـ ٤٩، فراجع.

٢. ذهب إليه صاحب القوانين و نسبه إلى المشهور، كما ذهب إليه صاحب المعالم و نسبه إلى الجمهور. و ذهب إليه أيضاً المحقّق الخراسانيّ. فراجع *قوانين الأُصول* ١: ٨٣؛ *معالم الدين*: ٤٨؛ *كفاية الأُصول*: ٩٢.

٣. ذهب إليه صاحب الفصول في *الفصول الغرويّة*: ٦٤. و اختاره المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ١: ١٦٢ و ١٧٨ ـ ١٨٠، و *بدائع الأفكار* ١: ٢١٤.

٤. ذهب إليه السيّد المرتضى في *الذريعة إلى أُصول الشريعة* ١: ٥١.

اسميّ، وكذا الندب.

وعلىٰ هذا، فالمستعمَل فيه الصيغةُ ـ على كلا الحالين: الوجوبِ والندب ـ واحدٌ لا اختلاف فيه. واستفادة الوجوب ـ على تقدير تجرّدها عن القرينة على إذْنِ الآمر بالترك ـ إنّما هي بحكم العقل كما قلنا؛ إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى[١].

ويشهد لما ذكرناه ـ من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب ـ ما جاء في كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغةٍ واحدةٍ، وأمرٍ واحدٍ، وأُسلوبٍ واحدٍ مع تعدّد الأمر؛ ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثرَ من معنىً وهو مستحيل، أو تأويله[٢] بإرادة مطلق الطلبِ البعيدِ إرادتُه من مساق الأحاديث، فإنّه تجوّزٌ ـ على تقديره ـ لا شاهد له، ولا يساعد عليه أُسلوب الأحاديث الواردة.

تنبيهان

الأوّل: ظهور الجملة الخبريّة الدالّة على الطلب في الوجوب.

اعلم أنّ الجملة الخبريّة في مقام إنشاء الطلبِ شأنُها شأنُ صيغةِ «افعل» في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقاً، بقولنا: «صيغة افعل وما شابهها».

والجملة الخبريّة مثل قول: «يغتسل. يتوضّأ. يصلّي» بعد السؤال عن شيء يقتضي مثل هذا الجواب ونحو ذلك.

والسرّ في ذلك أنّ المناط في الجميع واحدٌ، فإنّه إذا ثبت البعث من المولى ـ بأيّ مُظهِرٍ كان وبأيّ لفظٍ كان ـ فلابدّ أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه.

بل ربّما يقال: إنّ دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكدُ؛ لأنّها في الحقيقة إخبارٌ عن تحقّق الفعل بادّعاء أنّ وقوع الامتثال من المكلّف مفروغٌ منه[٣].

---

١. هذا ما قال به المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ١: ١٣٦. واختاره تلميذه المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٢: ١٣٠ـ ١٣٢.

٢. أي أو من باب تأويله ....

٣. هكذا قال المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٩٣.

الثاني: ظهور الأمر بعد الحَظْر أو توهّمِه.

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدُّمِ الحَظْر ـ أي المنعِ ـ أو عند توهّم الحَظْر، كما لو منع الطبيبُ المريضَ عن شرب الماء، ثمّ قال له: «اشرب الماء». أو قال ذلك عندما يتوهّم المريض أنّه ممنوع منه ومحظور عليه شربُه.

وقد اختلف الأُصوليون في مثل هذا الأمر أنّه هل هو ظاهر في الوجوب[1]، أو ظاهرٌ في الإباحة[2]، أو الترخيصِ فقط[3] ـ أي رفع المنع فقط من دون التعرّض لثبوت حكمٍ آخَرَ من إباحة أو غيرها ـ، أو يُرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع[4]؟ على أقوال كثيرة.

وأصحّ الأقوال هو الثالث، وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في ذلك أنّك قد عرفت أنّ دلالة الأمر على الوجوب إنّما تَنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الإذن بالترك. ومنه تستطيع أن تتفطّن أنّه لا دلالة للأمـر فـي المقام على الوجوب؛ لأنّه ليس فيه دلالة على البعث وإنّما هو ترخيص في الفعل لا أكثر.

وأوضحُ من هذا أن نقول: إنّ مثل هذا الأمر هو إنشاءٌ بداعي الترخيص في الفعل والإذن به، فهو لا يكون إلّا ترخيصاً وإذناً بالحمل الشائع. ولا يكون بعثاً إلّا إذا كان الإنشاء بداعي البعث. ووقوعُه بعد الحظر أو توهّمِهِ قرينةٌ على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكـون دالاً

---

١. ذهب إليه بعض العامّة، كالحنفيّة، و المعتزلة، و القاضي الباقلانيّ و الفخر الرازيّ من الشافعيّة، و اختاره البيضاويّ في *منهاج الأُصول*. فراجع *فواتح الرحموت* (المطبوع بذيل المستصفى ١: ٣٧٩)، و *نهاية السؤول* ٢: ٢٧٢، و *الإحكام* (للآمديّ) ٢: ٢٦٠.

٢. لم أعثر على من قال بظهوره في الإباحة الاصطلاحيّة. و أمّا المنسوب إلى أكثر الفقهاء من القول بظهوره في الإباحة فالظاهر أنّه الإباحة بمعنى رفع الحجر و الحظر. كما صرّح بذلك الآمديّ في *الإحكام* ٢: ٢٦٠، و المحقّق القميّ في *قوانين الأُصول* ١: ٨٩، و بعض المحشّين على *العدّة* ١: ١٨٣.

٣. و هذا منسوبٌ إلى أكثر الفقهاء. راجع *العدّة* ١: ١٨٣، *فواتح الرحموت* (المطبوع بذيل المستصفى ١: ٣٧٩)، *الإحكام* (للآمديّ) ٢: ٢٦٠. و ذهب إليه المحقّق القميّ في *قوانين الأُصول* ١: ٨٩.

٤. ذهب إليه السيد المرتضى في *الذريعة إلى أُصول الشريعة* ١: ٧٣. و اختاره الشيخ الطوسيّ في *العدّة* ١: ١٨٣.

على الوجوب. وعدمُ دلالته على الإباحة بطريقٍ أولى، فيُرجع فيه إلى دليل آخَرَ من أصل أو أمارة.

مثاله قوله (تعالى): ﴿وإذا حَلَلْتُم فَاصْطادُوا[١]﴾ فإنّه أمرٌ بعد الحظر عن الصيد حالَ الإحرام[٢]، فلا يدلّ على وجوب الصيد.

نعم، لو اقترن الكلام بقرينة خاصّة على أنّ الأمر صَدرَ بداعي البعث أو لغَرَضٍ بيانِ إباحة الفعل فإنّه حينئذٍ يدلّ على الوجوب أو الإباحة. ولكن هذا أمرٌ آخَرُ لاكلام فيه؛ فإنّ الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهّمِهِ مجرّداً عن كلّ قرينةٍ أُخرى غيرِ هذه القرينة.

تمرينات (٩)

١. ما معنى صيغة الأمر؟

٢. أُذكر خمسة مواردَ من موارد استعمال صيغة الأمر، و ايتِ بمثال لها.

٣. هل صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب؟ كيف؟

٤. هل الجملة الخبريّة ظاهرة في الوجوب؟ ما السرّ في ذلك؟

٥. ما هي الأقوال في ظهور الأمر بعد الحظر؟ و ما هو الأصحّ؟ و لماذا صار أصحَّ؟

---

١. المائدة (٥) الآية: ٢.

٢. فإنّ قوله (تعالى): ﴿و إذا حَلَلْتُم فاصْطادوا﴾ أمرٌ بالاصطياد، و هو واقعٌ عقيب حرمة الاصطياد في حال الإحرام؛ لقوله (تعالى): ﴿يا أيّها الذين آمنُوا لا تَقتُلوا الصيد و أنتم حُرُمٌ﴾ المائدة (٥) الآية: ٩٥.

٣. التعبّديّ والتوصّليّ

تمهيد

كلّ مُتَفَقّهٍ يَعْرِف أنّ في الشريعة المقدّسة واجباتٍ لا تصحّ ولا تسقط أوامرها إلّا بإتيانها قربيّةً إلىٰ وجه الله (تعالى).

وكونها قربيّةً إنّما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله (تعالى)، على ما سيأتي الإشارة إليها[١]. وتسمّى هذه الواجباتُ «العباديّاتِ»، أو «التعبّديّاتِ»، كالصلاة والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أُخرى تسمّى «التوصّليّاتِ» وهي التي تسقط أوامرها بمجرّد وجودها وإن لم يُقصد بها القربة، كإنقاذ الغريق، وأداء الدين، ودفن الميّت، وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك.

وللتعبّديّ والتوصّليّ تعريفٌ آخَرُ كان مشهوراً عند القدماء، وهو أنّ التوصّليّ «ما كان الداعي للأمر به معلوماً»، وفي قباله التعبّديّ وهو «ما لم يعلم الغرض منه[٢]». وإنّما سمّي تعبّديّاً؛ لأنّ الغرض الداعيَ للمأمور ليس إلّا التعبّدَ بأمر المولى فقط. ولكن التعريف غير صحيح إلّا إذا أُريد به اصطلاحٌ ثانٍ للتعبّديّ والتوصّليّ، فيراد بالتعبّد التسليمُ لله (تعالى) فيما أمر به وإن كان المأمور به توصّليّاً بالمعنى الأوّل، كما يقولون مثلاً: «نعمل هذا تعبّداً» ويقولون: «نعمل هذا من باب التعبّد»، أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله (تعالى) وإن لم نعلم المصلحة فيه.

وعلى ما تقدّم من بيان معنى التوصّليّ والتعبّديّ ـ المصطلحِ الأوّل[٣] ـ فإن عُلم حال واجب بأنّه تعبّديّ أو توصّليّ فلاإشكال، وإن شُكّ في ذلك فهل الأصل كونه تعبّديّاً أو توصّليّاً؟ فيه خلافٌ بين الأُصوليّين. وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أُمور:

---

١. يأتي في الصفحة: ٨٧.

٢. هذا التعريف منسوبٌ إلى القدماء، كما نسبه إليهم المحقّق العراقيّ في *مقالات الأُصول* ١: ٢٢٩.

٣. و أوّلُ من ذهب إليه هو الشيخ الأنصاريّ في *مطارح الأنظار*: ٥٩. ثمّ تبعه من تأخّر عنه.

أ. منشأ الخلاف وتحريره

إنّ منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر ـ كالصلاة مثلاً ـ قيداً له على نحو الجزء أو الشرط على وجهٍ يكون المأمور به المتعلَّقُ للأمرِ هو الصلاة المأتيّ بها بقصد القربة بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها؛ إذ يكون المأمور به الصلاةَ عن طهارة لا الصلاةَ المجرّدةَ عن هذا القيد من حيث هي هي.

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد[1] ـ وهو قصد القربة ـ كان مقتضى الأصل عنده التوصّليّةَ إلّا إذا دلّ دليلٌ خاصٌّ على التعبّديّة، كسائر القيود الأُخرى؛ لما عرفت أنّ إطلاق كلام المولى حجّةٌ يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشكّ في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع أصالة الإطلاق لنفي اعتبار ذلك القيد.

ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة[2] فليس له التمسّك بالإطلاق؛ لأنّ الإطلاق ليس إلّا عبارةً عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييدُ؛ لأنّ التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة ـ الملكة: هي التقييد، وعدمها: الإطلاق ـ. وإذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدمٌ مطلق. وهذا واضح؛ لأنّه إذا كان التقييد مستحيلاً في لسان الدليل فعدم التقييد[3] لا يُستكشف منه إرادة الإطلاق؛ فإنّ عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد، ويجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد، ولا طريق لإثبات الثاني بمجرّد عدم ذكر القيد وحدَه.

وبعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيءٍ في مراد المولى وما تعلّق به غرضه واقعاً

---

١. و هذا هو المعروف بين الأُصوليّين إلى زمان الشيخ الأعظم الأنصاريّ.

٢. و أوّل من قال به الشيخ الأنصاريّ في *مطارح الأنظار*: ٦٠. و تبعه أكثر من تأخّر عنه؛ فبعضهم ادّعى امتناعه الذاتي، كما في *حاشية الكفاية* (للمشكيني) ١: ٣٥٧، و *بدائع الأفكار* ١: ٢٢٨، *منتهى الأُصول* ١: ١٢٩ ـ ١٣٢؛ و بعضهم ادّعى امتناعه الغيري، كما في *كفاية الأُصول*: ٩٥، و *نهاية الدراية* ١: ٢٣٣، و *فوائد الأُصول* ١: ١٤٩.

٣. و في «س»: «إذا كان التقييد مستحيلاً فعدم التقييد في لسان الدليل...» و هو أيضاً صحيح. و أمّا الموجود في بعض النسخ المطبوعة: «إذا كان التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه...» غلطٌ كما لا يخفى.

ولم يمكن له بيانه فلامحالة يرجع ذلك إلى الشكّ في سقوط الأمر إذا خلا المأتيّ به من ذلك القيد المشكوك. وعند الشكّ في سقوط الأمر ـ أي في امتثاله ـ يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمّته من التكليف؛ لأنّه إذا اشتغلت الذمّة بواجب يقيناً فلابدّ من إحراز الفراغ منه في حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر في لسان الأُصوليّين من قولهم: «الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغَ اليقينيَّ». وهذا ما يسمّى عندهم بـ «أصل الاشتغال» أو «أصالة الاحتياط».

ب. محلّ الخلاف من وجوب قصد القربة

إنّ محلّ الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في المأمور به. وأمّا غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبيّة الفعل المأمور به الذاتيّة باعتبار أنّ كلّ مأمور به لابدّ أن يكون محبوباً للآمر، ومرغوباً فيه عنده، وكقصد التقرّب إلى الله (تعالى) محضاً بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره، بل رجاءً لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة، فإنّ كلّ هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به، ولا يلزم المحال الذي ذكروه في أخذ قصد الامتثال[1] على ما سيأتي.

ولكنّ الشأن في أنّ هذه الوجوهَ هل هي مأخوذة في المأمور به فعلاً على نحو لا تكون العبادة عبادةً إلّا بها؟ الحقّ أنّه لم يؤخذ شيءٌ منها في المأمور به.

والدليل على ذلك ما نجده من الاتّفاق على صحّة العبادة ـ كالصلاة مثلاً ـ إذا أُتي بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأُخرى. ولو كان غيرُ قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذاً في المأمور به لما صحّت العبادة، ولما سقط أمرها بمجرّد الإتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه.

فالخلاف ـ إذن ـ منحصرٌ في إمكان أخذ قصد الامتثال واستحالته.

---

١. هذا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٩٧. و أمّا المحقّق النائينيّ فذهب إلى امتناع أخذ سائر الدواعي القربيّة أيضاً في متعلّق الأمر، و دليله جريان المحاذير المذكورة في أخذ قصد الامتثال هنا. فراجع *فوائد الأُصول* ١: ١٥١.

ج. الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأوّليّة للواجب

إنّ كلّ واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيّات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلاً الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها إلى: ١. ذاتِ سورةٍ، وفاقدتِها. ٢. ذاتِ تسليمٍ، وفاقدته. ٣. صلاةٍ عن طهارة، وفاقدتها. ٤. صلاةٍ مستقبَلٍ بها القبلةُ، وغيرِ مستقبَلٍ بها. ٥. صلاةٍ مع الساتر وبدونه... . وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة أجزائها وشروطها وملاحظة كلّ ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمِه. ويسمّى مثل هذه التقسيمات «التقسيماتِ الأوّليّةَ»؛ لأنّها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلّق شيءٍ بها. وتُقابِلها «التقسيماتُ الثانويّة» التي تلحقها بعد فرض تعلُّقِ شيءٍ بها كالأمر مثلاً، وسيأتي ذكرها.

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأوّليّة للواجب، فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كلّ خصوصيّة منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالاتٍ ثلاثة:

١. أن يكون مقيّداً بوجودها، ويسمّى «بشرط شيء»، مثل شرط الطهارة، والساتر، والاستقبال، والسورة، والركوع، والسجود، وغيرها من أجزاء وشرائطَ بالنسبة إلى الصلاة.

٢. أن يكون مقيّداً بعدمها، ويسمّى «بشرط لا»، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام، والقهقهة، والحدث، إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

٣. أن يكون مطلقاً بالنسبة إليها ـ أي غيرَ مقيّد بوجودها ولا بعدمها ـ، ويسمّى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت؛ فإنّ وجوبها غير مقيّد بوجوده ولا بعدمه. هذا في مرحلة الواقع والثبوت.

وأمّا في مرحلة الإثبات والدلالة: فإنّ الدليل الذي يدلّ على وجوب شيءٍ إن دلّ على اعتبار قيدٍ فيه، أو على اعتبار عدمه فذاك، وإن لم يكن الدليل متضمّناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً، فإنّ المرجع في ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توفّرت المقدّمات المصحّحة للتمسّك بأصالة الإطلاق على ما سيأتي في بابه ـ وهو باب المطلق والمقيّد[1] ـ،

---

١. يأتي في الصفحة: ١٩٦.

وبأصالة الإطلاق يُستكشف أنّ إرادة المتكلّم الآمر متعلّقةٌ بالمطلق واقعاً، أي إنّ الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلّا على نحو اللابشرط.

والخلاصة أنّه لا مانع من التمسّك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأوّليّة.

د. عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانويّة للواجب

ثمّ إنّ كلّ واجب ـ بعد ثبوت الوجوب وتعلّق الأمر به واقعاً ـ ينقسم إلى ما يؤتىٰ به في الخارج بداعي أمره، وما يؤتىٰ به لا بداعي أمره. ثمّ ينقسم أيضاً إلى معلوم الوجوب ومجهوله.

وهذه التقسيمات تسمّى «التقسيماتِ الثانويّةَ»؛ لأنّها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً؛ إذ قبل تحقّق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة ـ مثلاً ـ بداعي أمرها؛ لأنّ المفروض في هذه الحالة [أنّه] لا أمر بها حتّىٰ يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد ـ أي تقييدُ المأمور به ـ؛ لأنّ قصد امتثال الأمر ـ مثلاً ـ فرعُ وجودِ الأمر، فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيّداً به؟! ولازمه أن يكون الأمر فرعَ قصدِ الأمر، وقد كان قصد الأمر فرعَ وجودِ الأمر، فيلزم أن يكون المتقدّم متأخّراً والمتأخّر متقدّماً. وهذا خلفٌ أو دورٌ.

وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً؛ لما قلنا سابقاً[1]: إنّ الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد[2]، فلا يفرض إلّا في مورد قابلٍ للتقييد، ومع عدم إمكان التقييد لا يُستكشف من عدم التقييد إرادةُ الإطلاق.

---

١. قدمرّ في الصفحة: ٨٦.

٢. اعلم أنّ في تقابل الإطلاق و التقييد أقوالاً: منها: أنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، و هو المنسوب إلى سلطان العلماء و من تبعه من المتأخّرين، كما في *فوائد الأصول* ٢: ٥٦٥. و منها: أنّه تقابل التضادّ، و هو رأي المشهور إلى زمان سلطان العلماء، كما في *فوائد الأصول* ١: ٥٦٥. و منها: تقابل التضادّ في مرحلة الثبوت، و العدم و الملكة في مرحلة الإثبات. و هذا ما اختاره المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٢: ١٧٣. و منها: أنّه تقابل التناقض. و هو مذهب الشهيد الصدر في *دروس في علم الأصول* ٢: ٩٠ ـ ٩١.

النتيجة

وإذا عرفنا هذه المقدّماتِ يَحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الأُصوليّون في أنّ الأصل في الواجب ـ إذا شُكّ في كونه تعبّدياً أو توصّلياً ـ هل إنّه تعبّدي أو توصّليّ؟

ذهب جماعة[١] إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون عباديّةً إلّا أن يقوم دليلٌ خاصٌّ على عدم دخْلِ قصدِ القربة في المأمور به؛ لأنّه لابدّ من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقينيّ مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، ولا يمكن التمسّك بالإطلاق لنفيه حسَبَ الفرض. وقد تقدّم ذلك في الأمر الأوّل. فتكون أصالة الاحتياط هي المرجع هنا وهي تقتضي العباديّة.

وذهب جماعة[٢] إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون توصّليّةً، لا لأجل التمسّك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر[٣]، ولا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة[٤]، بل تتمسّك لذلك بإطلاق المقام[٥].

توضيح ذلك أنّه لا ريب في أنّ المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سَعَةً وضيقاً، فإن كان القيد دخيلاً في الغرض فلابدّ من بيانِهِ وأخذه في المأمور به قيداً، وإلّا فلا.

غيرَ أنّ ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به ـ كما في التقسيمات الأوّليّة ـ أمّا: ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيداً ـ كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال ـ فلا يصحّ من الآمر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتضمّن للأمر، بل لا مَناص له عن اتّباع طريقةٍ أُخرى ممكنةٍ لاستيفاء غرضه، ولو بإنشاء أمرين: أحدهما يتعلّق بذات الفعل مجرّداً عن القيد، والثاني يتعلّق بالقيد، مثلاً لو فرض أنّ غرض

---

١. منهم: صاحب الكفاية. راجع *كفاية الأُصول*: ٩٨.

٢. و منهم: الشيخ الأعظم الأنصاريّ في *مطارح الأنظار*: ٦١.

٣. حتى يرد عليه ما أورده الشيخ الأعظم الأنصاريّ من أنّ القيد ممّا لا يتحقّق إلّا بعد الأمر. راجع *مطارح الأنظار*: ٦٠.

٤. احتجّ بها على التوصّليّة المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٢: ١٩٣.

٥. كما أشار إليه المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٩٨ ـ ٩٩.

المولى قائمٌ بالصلاة المأتيّ بها بداعي أمرها؛ فإنّه إذا لم‌يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلّق بها ـ لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية ـ فلابدّ له ـ أي الآمر ـ لتحصيل غرضه أن يسلك طريقةً أُخرى، كأن يأمر أوّلاً بالصلاة ثمّ يأمرَ ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأوّل؛ مبيّناً ذلك بصريح العبارة.

وهذان الأمران يكونان في حكمِ أمرٍ واحد ثبوتاً وسقوطاً؛ لأنّهما ناشئان من غرضٍ واحدٍ، والثاني يكون بياناً للأوّل، فمع عدمِ امتثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأوّل بامتثاله فقط، وذلك بأن يأتي بالصلاة مجرّدةً عن قصدِ أمرها، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأوّل مشتركاً مع التقييد في النتيجة وإن لم‌يُسَمَّ تقييداً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: المولى إذا أمر بشيءٍ ـ وكان في مقام البيان ـ واكتفى بهذا الأمر ولم يُلحقه بما يكون بياناً له فلم‌يأمر ثانياً بقصد الامتثال فإنّه يُستكشف منه عدم دَخْلِ قصدِ الامتثال في الغرض، وإلّا لَبيّنه بأمر ثانٍ. وهذا ما سمّيناه بـ «إطلاق المقام».

وعليه، فالأصل في الواجبات كونُها توصّليّةٌ حتّى يثبت بالدليل أنّها تعبّديّةٌ.

٤. الواجب العينيّ وإطلاق الصيغة

الواجب العينيّ «ما يتعلّق بكلّ مكلّفٍ ولا يسقط بفعل الغير»، كالصلاة اليوميّة والصوم. ويقابله الواجب الكفائيّ، وهو «المطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلّفٍ كان»، فيسقط بفعل بعض المكلّفين عن الباقي، كالصلاة على الميّت وتغسيله ودفنه. وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرُهما[1].

وفيما يتعلّق بمسألة تشخيص الظهور نقول: إن دلّ الدليل على أنّ الواجب عينيٌّ أو كفائيٌّ فذاك، وإن لم‌يدلّ فإنّ إطلاق صيغة افعل يقتضي أن يكون عينيّاً، سواءٌ أتى بذلك العمل شخص آخَرُ أم لم‌يأت به، فإنّ العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم‌يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائيّ، فإذا لم‌ينصب المولى

---

١. يأتي في الصفحة: ١٠٧.

قرينةً على إرادته ـ كما هو المفروض ـ يعلم أنّ مراده الواجب العينيّ.

٥. الواجب التعيينيّ وإطلاق الصيغة

الواجب التعيينيّ هو: «الواجب بلا واجبٍ آخَرَ يكون عِدلاً له وبديلاً عنه في عَرْضه»، كالصلاة اليوميّة. ويقابله الواجب التخييريّ، كخصال كفّارة الإفطار العمديّ في صوم شهر رمضان، المخيّرةِ بين إطعام ستّين مسكيناً، وصوم شهرَينْ متتابعين، و عتق رقبة. وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعيينيّ والتخييريّ[1].

فإذا عُلم واجب أنّه من أيّ القسمين فذاك، وإلّا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل، سواء أتى بفعلٍ آخَرَ أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيءٍ آخَرَ؛ لأنّ التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقودٍ.

٦. الواجب النفسيّ وإطلاق الصيغة

الواجب النفسيّ هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجبٍ آخَرَ»، كالصلاة اليوميّة. ويقابله الواجب الغيريّ، كالوضوء، فإنّه إنّما يجب مقدّمةً للصلاة الواجبة، لا لنفسه؛ إذ لو لم تجب الصلاة، لما وجب الوضوء.

فإذا شُكّ في واجب أنّه نفسيٌّ أو غيريٌّ، فمقتضى إطلاق تعلّق الأمر به ـ سواء وجب شيءٌ آخَرُ أم لا ـ أنّه واجبٌ نفسيٌّ. فالإطلاق يقتضي النفسيّة ما لم تثبت الغيريّة.

---

١. يأتي في الصفحة: ١٠٥.

تمرينات (١٠)

○ التمرين الأوّل

١. ما هو تعريف الواجب التعبّدي و التوصّلي عند المتأخّرين و القدماء؟

٢. ما هو منشأ الخلاف في أنّ الأصل في الواجبات هو كونها توصّليّة أو تعبّديّة؟

٣. ما معنى قولهم: «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني»؟

٤. هل يمكن أخذ غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربة في المأموربه؟

٥. ما المراد من التقسيمات الأوّليّة و التقسيمات الثانويّة للواجب؟

٦. هل يمكن التمسّك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأوّليّة؟ ما الدليل عليه؟

٧. ما الوجه في استحالة التمسّك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الثانويّة؟

٨. ما دليل القول: بأنّ الأصل في الواجبات أن تكون عباديّة، و ما دليل القول؛ بأنّ الأصل فيها أن تكون توصّليّة؟ و ما هو الأقرب منهما؟ و ما وجه الأقربيّة؟

٩. ما هو تعريف الواجب العينيّ و الواجب الكفائيّ؟ و أيّهما مقتضى إطلاق صيغة الأمر؟

١٠. ما هو تعريف الواجب التعيينيّ و الواجب التخييريّ؟ و أيّهما مقتضى إطلاق صيغة الأمر؟

١١. ما هو تعريف الواجب النفسيّ و الواجب الغيريّ؟ و أيّهما مقتضى إطلاق صيغة الأمر؟

○ التمرين الثاني

١. ما هي أدلّة القائلين بامتناع أخذ قيد قصد القربة في متعلّق الأمر امتناعاً ذاتيّاً؟

٢. ما هي أدلّة القائلين بامتناعه امتناعاً غيريّاً؟

٣. ما هي الأقوال في تقابل الإطلاق و التقييد؟

٧. الفور والتراخي

اختلف الأُصوليّون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي على أقوال:

١. إنّها موضوعة للفور[١].

٢. إنّها موضوعة للتراخي[٢].

٣. إنّها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي[٣].

٤. إنّها غير موضوعة لا للفور، ولا للتراخي، ولا للأعمّ منهما[٤]، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجهٍ من الوجوه. وإنّما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيّة التي تختلف باختلاف المقامات.[٥] والحقّ هو الأخير.

والدليل عليه ما عرفت من أنّ صيغة «افعل» إنّما تدلّ على النسبة الطلبيّة، كما أنّ المادّة لم تُوضع إلّا لنفس الحدث غير الملحوظ معه شيءٌ من خصوصيّاته الوجوديّة. وعليه،

---

١. ذهب إليه الشيخ الطوسيّ و نسبه إلى كثيرٍ من المتكلّمين و الفقهاء. راجع *العدّة* ١: ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

و نُسب إلى الحنفيّة و الحنابلة من العامّة في *الإحكام* (للآمدي) ٢: ٢٤٢، و *نهاية السؤول* ٢: ٢٨٧. و ناقش في نسبته إلى الحنفية صاحب *سلّم الوصول* (المطبوع بذيل *نهاية السؤول* ٢: ٢٨٦ ـ ٢٨٧).

٢. أي جوازاً، بمعنى أنّه يجوز التراخي كما يجوز الفور. لا وجوباً بمعنى أنّه يجب الفور، فإنّه لم يقل به أحد، كما قال المحقّق القمّي: «أمّا القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرّح به». *قوانين الأُصول* ١: ٩٥.

و هذا القول نسبه الآمديّ إلى الشافعيّة و القاضي أبي بكر و جماعةٍ من الأشاعرة و الجبّائي و ابنه و أبي الحسين البصريّ. راجع *الإحكام* (للآمدي) ٢: ٢٤٢.

٣. و هذا منسوب إلى الواقفيّة، فراجع *نهاية السؤول* ٢: ٢٨٨. و نسبه صاحبا المعالم و المفاتيح إلى السيّد المرتضى، إلّا أنّ كلامه صريح في القول الرابع، حيث قال: «الواجب على من سمع مطلق الأمر .... و يتوقّف في تعيين الوقت أو التخيير فيه على دلالةٍ تدلّ على ذلك، و هو الصحيح». راجع *معالم الدين*: ٦٠؛ *مفاتيح الأُصول*: ١٢٢؛ *الذريعة إلى أُصول الشريعة* ١: ١٣١.

٤. أي على نحو الاشتراك المعنويّ كما نسبه الشوكاني إلى الفخر الرازيّ في *إرشاد الفحول*: ٩٩ ـ ١٠٠.

٥. ذهب إليه المحقّق و العلّامة و السيّد المرتضى من القدماء، و اختاره كثيرٌ من المتأخّرين. فراجع *معارج الأُصول*: ٦٥، *مبادئ الوصول*: ٩٦، *الذريعة* ١: ١٣١.

و ذهب إليه أيضاً الآمديّ كما ذهب إليه البيضاويّ و نسبه إلى الحنفيّة و الفخر الرازيّ. راجع *الإحكام* (للآمدي) ٢: ٢٤٢؛ و *نهاية السؤول* ٢: ٢٨٦.

فلا دلالة لها ـ لا بهيئتها ولا بمادّتها ـ على الفور أو التراخي؛ بل لابدّ من دالٍّ آخَرَ على شيءٍ منهما، فإن تجرّدت عن الدالّ الآخر، فإنّ ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي. هذا بالنظر إلى نفس الصيغة.

أمّا بالنظر إلى الدليل الخارجيّ المنفصل، فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلّا ما دلّ عليه دليل خاصّ ينصّ على جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين:

الأُولى: قوله (تعالى): ﴿وسَارِعُوا إلى مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُم﴾[1]. وتقريب الاستدلال بها أنّ المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلّا بالمسارعة إلى سببها، وهو الإتيان بالمأمور به؛ لأنّ المغفرة فعلُ الله (تعالى) فلا معنى لمسارعة العبد إليها. وعليه فتكون المسارعة إلى فعل المأمور به واجباً؛ لما مرّ من ظهور صيغة «افعل» في الوجوب[2].

الثانية: قوله (تعالى): ﴿فَاستَبِقُوا الْخَيراتِ﴾[3] فإنّ الاستباق بالخيرات عبارة أُخرى عن الإتيان بها فوراً.

والجواب[4] عن الاستدلال بكلتا الآيتين أنّ الخيراتِ وسببَ المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبّات أيضاً، فتكون المسارعة و الاستباق شاملين لما هما في المستحبّات أيضاً. ومن البديهيّ عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهي يجوز تركها رأساً. وإذا كانتا شاملتين للمستحبّات بعمومهما كان ذلك قرينة على أنّ طلب المسارعة ليس على نحو الإلزام؛ فلا تبقى لهما دلالةٌ على الفوريّة في عموم الواجبات.

بل لو سلّمنا باختصاصهما بالواجبات لوجب صرفُ ظهورِ صيغة «افعل» فيهما في الوجوب وحملُها على الاستحباب؛ نظراً إلى أنّا نعلم عدم وجوب الفوريّة في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومها. ولا شكّ أنّ الإتيان

---

١. آل عمران (٣) الآية: ١٣٣.

٢. مرّ في الصفحة: ٨١ـ ٨٣.

٣. البقرة (٢) الآية: ١٤٨؛ المائدة (٥) الآية: ٤٨.

٤. كما في *كفاية الأُصول*: ١٠٣.

بالكلام عامّاً مع تخصيص الأكثر وإخراجِه من العموم بعد ذلك قبيحٌ في المحاورات العرفيّة، ويُعدّ الكلام عند العرف مستهجَناً. فهل ترى يصحّ لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلاً: «بعت أموالي» ثمّ يستثني واحداً فواحداً حتّى لا يبقى تحت العامّ إلّا القليل؟! لا شكّ في أنّ هذا الكلام يُعدّ مستهجناً، لا يصدر عن حكيم عارف.

إذن، لا يبقى مناص عن حمل الآيتين على الاستحباب.

٨. المرّة والتكرار[1]

واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة «افعل» على المرّة والتكرار على أقوال، كاختلافهم في الفور والتراخي.

والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل من عدمِ دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادّتها على المرّة ولا التكرار؛ لما عرفت من أنّها لا تدلّ على أكثرَ من طلب نفس الطبيعة من حيث هي، فلابدّ من دالٍّ آخرَ على كلٍّ منهما.

أمّا الإطلاق فإنّه يقتضي الاكتفاء بالمرّة. وتفصيل ذلك أنّ مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة ـ ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار ـ:

١. أن يكون المطلوب صرْفَ وجودِ الشيء بلا قيد ولا شرط، بمعنى أنّه يريد ألّا يبقى مطلوبه معدوماً، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثرَ، ولو بفرد واحد. ولا محالة ـ حينئذٍ ـ ينطبق المطلوب قهراً على أوّلِ وجوداته، فلو أتى المكلّف بما أُمر به أكثرَ من مرّةٍ فالامتثال يكون بالوجود الأوّل، ويكون الثاني لغواً محضاً، كالصلاة اليوميّة.

---

١. المرّة والتكرار لهما معنيان: الأوّل: الدفعة والدفعات، الثاني: الفرد والأفراد. والظاهر أنّ المراد منهما في محلّ النزاع هو المعنى الأوّل. والفرق بينهما أنّ الدفعة قد تتحقّق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقّق بأفراد متعدّدة إذا جيء بها في زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعمّ من الفرد مطلقاً، كما أنّ الأفراد أعمُّ مطلقاً من الدفعات؛ لأنّ الأفراد ـ كما قلنا ـ قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات. ـ منه ﷺ ـ.

و أقول: اختلفوا في أنّه هل المراد من المرّة و التكرار هو الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد أو الأعمّ منهما؟ فذهب صاحب الفصول إلى الأوّل و نَسَبَ الثاني إلى بعض معاصريه. و ذهب المحقّق الخراسانيّ إلى الثالث. فراجع *الفصول الغرويّة*: ٧١؛ *كفاية الأصول*: ١٠١.

٢. أن يكون المطلوب الوجودَ الواحد بقيد الواحدة ـ أي بشرط ألّا يـزيد عـلى أوّلِ وجوداته ـ، فلو أتى المكلّف حينئذٍ بالمأمور به مرّتين لا يحصل الامتثال أصلاً، كتكبيرة الإحرام للصلاة؛ فإنّ الإتيان بالثانية عقيبَ الأُولى مبطلٌ للأُولى، وهي تقع باطلة.

٣. أن يكون المطلوب الوجودَ المتكرّرَ، إمّا بشرط تكرُّرِهِ فيكون المطلوب هو المجموعَ بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرّة أصلاً، كركعات الصلاة الواحدة، وإمّا لا بشرط تكرُّرِهِ ـ بمعنى أنّه يكون المطلوب كلَّ واحد من الوجودات ـ، كصوم أيّام شهر رمضانَ، فلكلّ مرّة امتثالها الخاصّ.

ولا شكّ أنّ الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مُفاد الصيغة. فلو أطـلق المولى ولم يقيّد بأحد الوجهين ـ وهو في مقام البيان ـ كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأوّل. وعليه، يحصل الامتثال ـ كما قلنا ـ بالوجود الأوّل، ولكن لا يضرّ الوجود الثاني، كما أنّه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى.

وممّا ذكرنا يتّضح أنّ مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيرة معاً دفـعةً واحـدةً، ويحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: «تَصَدَّقْ على مسكـين» فـمقتضى الإطـلاق جواز الاكتفاء بالتصدّق مرّةً واحدةً على مسكين واحد، وحصول الامتثال بالتصدّق على عدّة مساكينَ دفعةً واحدةً، ويكون امتثالاً واحداً بالجميع؛ لصدق صِرفْ الوجـود عـلى الجميع؛ إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعة الوجود.

٩. هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيءٌ في زمانٍ بدلالة الأمر ثمّ نُسخ ذلك الوجوب قطعاً فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر؛ لأنّ الأمر كان يدلّ على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز[١]، ومنهم من قال بعدمه[٢].

---

١. قال به المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ١: ٣٨٩ ـ ٣٩١.

٢. ذهب إليه المحقّق القميّ و صاحب الفصول، فراجع *قوانين الأُصول* ١: ١٢٧، و *الفصول*: ١١١. و اختاره ←

ويرجع النزاع ـ في الحقيقة ـ إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإنّ فيه احتمالين:

١. إنّه يدلّ على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذٍ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسّها النسخ، وهو القول الأوّل. ومنشأ هذا أنّ الوجوب ينحلّ إلى الجواز والمنع من الترك، ولا شأن في النسخ إلّا رفع المنع من الترك فقط، ولا تعرّض له لجنسه وهو الجواز، أي الإذن في الفعل.

٢. إنّه يدلّ على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شيءٌ يدلّ عليه. ومنشأ هذا هو أنّ الوجوب معنى بسيط لا ينحلّ إلى جزءين، فلا يتصوّر في النسخ أنّه رفعٌ للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني؛ لأنّ الحقّ أنّ الوجوب أمرٌ بسيط، وهو الإلزام بالفعل،[١] ولازمُهُ المنع من الترك، كما أنّ الحرمة هي المنع من الفعل، ولازمها الإلزام بالترك، وليس الإلزام بالترك ـ الذي معناه وجوب الترك ـ جزءاً من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك ـ الذي معناه حرمة الترك ـ ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازمٌ للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ يدلّ عليه ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز، ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكلّ واحد من الأحكام الأربعة الباقية.

وهذا البحث لا يستحقّ أكثرَ من هذا الكلام؛ لقلّة البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفايةُ.

١٠. الأمر بشيء مرّتين

إذا تعلّق الأمر بفعلٍ مرّتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١. أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأوّل. وحينئذٍ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً.

← المحقّق الخراساني في *كفاية الأصول*: ١٧٣، و السيّد الامام الخميني في *مناهج الوصول* ٢: ٨١، و المحقّق الخوئي في *المحاضرات* ٤: ٢٢.

١. فإنّ الوجوب ـ و هو الإلزام بالفعل ـ أمرٌ اعتباريّ، و الاعتبار بسيط في غاية البساطة.

٢. أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأوّل. وحينئذٍ يقع الشكّ في وجوب امتثاله مرّتين أو كفاية المرّة الواحدة في الامتثال. فإن كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوبٍ آخَرَ تعيَّنَ الامتثال مرّةً بعد أُخرى، وإن كان تأكيداً للأمر الأوّل فليس لهما إلّا امتثال واحد.

ولتوضيح الحال وبيان الحقّ في المسألة نقول: إنّ هذا الفرض له أربع حالات:

الأُولى: أن يكون الأمران معاً غيرَ معلّقين على شرط، كأن يقول مثلاً: «صَلِّ» ثمّ يقولَ ثانياً: «صَلِّ». فإنّ الظاهر حينئذٍ أن يُحمل الأمر الثاني على التأكيد؛ لأنّ الطبيعة الواحدة يستحيل تعلُّق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيساً غيرَ مؤكِّدٍ للأوّل لكان على الآمر تقييد متعلّقه ولو بنحو «مرّةً أُخرى». فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلّق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهراً في التأكيد، وإن كان التأكيد في نفسه خلافَ الأصل وخلافَ ظاهر الكلام لو خُلّي ونفسَه.

الثانية: أن يكون الأمران معاً معلَّقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلاً: «إن كنت مُحدِثاً فتوضَّأْ»، ثمّ يكرّرَ نفسَ القول ثانياً. ففي هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد؛ لعين ما قلناه في الحالة الأُولى بلا تفاوت.

الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلّقاً والآخر غيرَ معلّق، كأن يقول مثلاً: «اغتَسِلْ» ثمّ يقولَ: «إن كنت جُنُباً فاغتسلْ». ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً ويُحمل على التأكيد؛ لوحدة المأمور به ظاهراً المانعةِ من تعلّق الأمرين به، غيرَ أنّ الأمر المطلق ـ أعني غير المعلّق ـ يُحمل إطلاقه على المقيّد ـ أعني المعلّق ـ. فيكون الثاني مقيّداً لإطلاق الأوّل وكاشفاً عن المراد منه.

الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلّقاً على شيءٍ والآخر معلّقاً على شيءٍ آخَرَ، كأن يقول مثلاً: «إن كنتَ جُنُباً فاغتسِلْ» ويقولَ: «إن مَسَسْتَ ميّتاً فاغتسِلْ». ففي هذه الحالة يُحمل ـ ظاهراً ـ على التأسيس؛ لأنّ الظاهر أنّ المطلوب في كلٍّ منهما غير المطلوب في الآخر. ويبعد جدّاً حمله على أنّ المطلوب واحد. أمّا التأكيد: فلا معنى له هنا. وأمّا القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتثالٍ واحدٍ عن المطلوبين: فهو ممكن، ولكنّه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض إلّا بعد فرض التأسيس وأنّ هناك أمرين يُمتثلان معاً بفعلٍ واحد؛

ولكنّ التداخل ـ على كلّ حالٍ ـ خلاف الأصل، ولا يُصار إليه إلّا بدليل خاصّ، كما ثبت في غسل الجنابة أنّه يجزئ عن كلّ غسلٍ آخَرَ. وسيأتي البحث عن التداخل مفصّلاً في مفهوم الشرط[١].

١١. دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحَدَ عبيده أن يأمر عَبدَهُ الآخَرَ بفعلٍ، فهل هو أمرٌ بذلك الفعل حتّى يجب على الثاني فعله؟ [اختلفوا] على قولين. وهذا يمكن فرضه على نحوين:

١. أن يكون المأمور الأوّل على نحو المبلّغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيرَهُ أن يأمر الرعيّةَ عنه بفعلٍ. وهذا النحو لا شكّ خارجٌ عن محلّ الخلاف؛ لأنّه لا يشكّ أحدٌ في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. وكلّ أوامر الأنبياء بالنسبة إلى المكلّفين من هذا القبيل.

٢. ألّا يكون المأمور الأوّل على نحو المبلّغ، بل هو مأمورٌ أن يستقلّ في توجيه الأمر إلى الثاني من قِبل نفسه، وعلى نحو قول الإمام‌ﷺ «مُروهُم بِالصَّلاة وَهُمْ أَبْناء سَبْع[٢]»، يعني الأطفال.

وهذا النحو هو محلّ الخلاف والبحث. ويلحق به ما لم يُعلم الحال فيه أنّه على أيّ نحو من النحوين المذكورين.

والمختار أنّ مجرّد الأمر بالأمر ظاهرٌ عرفاً في وجوبه على الثاني.

وتوضيح ذلك أنّ الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

الأُولى: أن يكون غرض المولى يتعلّق بفعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقاً للتوصّل إلى حصول غرضه. وإذا عُرف غرضه أنّه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر

---

١. يأتي في الصفحة: ١٢٧ ـ ١٣٠.

٢. و إليك نصّ الرواية: عن أبي عبدالله‌ﷺ عن أبيه، فقال: «إنّا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين». *الوسائل* ٣: ١٢، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥.

ـ لا شكّ ـ أمراً بالفعل نفسِه.

الثانية: أن يكون غرضه في مجرّد أمر المأمورَ الأوّل، من دون أن يتعلّق له غرضٌ بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه ـ مثلاً ـ أن يأمر العبد بشيءٍ، ولا يكون غرضه إلّا أن يُعوِّد ابنَه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه ـ فقط ـ في إصدار الأوّل أمرَهُ، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو عَلم المأمور الثاني بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له، ولا يعدّ عاصياً لمولاه لو تركه؛ لأنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعيّة وهو متعلّق الغرض، لا على نحو الطريقيّة لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني.

فإن قامت قرينةٌ على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك، وإن لم تقم قرينة فإنّ ظاهر الأوامر ـ عرفاً ـ مع التجرّد عن القرائن هو أنّه على نحو الطريقيّة.

فإذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدلّ على الوجوب إلّا إذا ثبت أنّه على نحو الموضوعيّة. وليس مثله يقع في الأوامر الشرعيّة.

تمرينات (١١)

○ التمرين الأوّل

١. ما هي الأقوال في دلالة الأمر على الفور أو التراخي؟ و ما هو الحقّ و الدليل عليه؟

٢. ما الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿و سارعوا إلى مغفرة من ربّكم﴾ و ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ على الفور؟

٣. هل يدلّ صيغة الأمر على المرّة أو التكرار؟

٤. قال المصنّف ﷺ: «أمّا الإطلاق فإنّه يقتضي الاكتفاء بالمرّة» بيّنه تفصيلاً.

٥. هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟

٦. إذا تعلّق الأمر بفعلٍ مرّتين فهل يكون الأمر الثاني تأسيساً لوجوب آخَرَ، أو يكون تأكيداً للأمر الأوّل؟ بيِّن صور المسألة و حكمها.

٧. هل يدلّ الأمر بالأمر على الوجوب أم لا؟

○ التمرين الثاني

١. ما هي الأقوال في المراد من المرّة و التكرار؟

الخاتمة: في تقسيمات الواجب

للواجب عدّة تقسيمات لا بأس بالتعرّض لها، إلحاقاً بمباحث الأوامر؛ وإتماماً للفائدة.

١. المطلق والمشروط

إنّ الواجب إذا قيس وجوبُهُ إلى شيءٍ آخَرَ خارجٍ عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

١. أن يكون متوقّفاً وجوبه على ذلك الشيء، وهو ـ أي الشيء ـ مأخوذٌ في وجوب الواجب على نحو الشرطيّة، كوجوب الحجّ بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمّى بـ «الواجب المشروط»؛ لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لا يجب الحجّ إلّا عند حصول الاستطاعة.

٢. أن يكون وجوب الواجب غيرَ متوقّفٍ على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحجّ بالقياس إلى قطع المسافة، وإن توقّف وجوده عليه. وهذا هو المسمّى بـ «الواجب المطلق»؛ لأنّ وجوبه مطلقٌ غيرُ مشروطٍ بحصول ذلك الشيء الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

ومن مثال الحجّ يظهر أنّه ـ وهو واجب واحد ـ يكون واجباً مشروطاً بالقياس إلى شيءٍ،[1] و واجباً مطلقاً بالقياس إلى شيءٍ آخر[2]. فالمشروط والمطلق أمران إضافيان.

ثمّ اعلم أنّ كلّ واجبٍ هو واجبٌ مشروطٌ بالقياس إلى الشرائط العامّة، وهي البلوغ والقدرة والعقل، فالصبيّ والعاجز والمجنون لا يكلّفون بشيءٍ في الواقع.

وأمّا «العلم»: فقد قيل: «إنّه من الشروط العامّة»[3]. والحقّ أنّه ليس شرطاً في الوجوب ولا في غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعيّة مشتركة بين العالم والجاهل على حدٍّ سواء. نعم، العلم شرطٌ في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيلٍ يأتي في

---

١. و هو الاستطاعة مثلاً.

٢. و هو قطع المسافة مثلاً.

٣. ذهب إليه أكثر العامّة. فراجع الإحكام (الآمديّ) ١: ٢١٥؛ *نهاية السؤول* ١: ٣١٥؛ *المستصفى* ١: ٨٣؛ *فواتح الرحموت* (المطبوع بهامش *المستصفى*) ١: ١٤٣.

مباحث الحجّة وغيرها إن شاء الله (تعالى)[١]. وليس هذا موضعه.

٢. المعلّق والمنجّز[٢]

لا شكّ أنّ الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليّاً شأنَ الواجب المطلق، فيتوجّه التكليف فعلاً إلى المكلّف. ولكن فعليّة التكليف تُتصوّر على وجهين:

١. أن تكون فعليّة الوجوب مقارنةً زماناً لفعليّة الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفسَ زمان الوجوب. ويسمّى هذا القسم: «الواجبَ المنجّز»، كالصلاة بعد دخول وقتها؛ فإنّ وجوبها فعليٌّ، والواجب ـ وهو الصلاة ـ فعليٌّ أيضاً.

٢. أن تكون فعليّة الوجوب سابقةً زماناً على فعليّة الواجب، فيتأخّر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمّى هذا القسم: «الواجبَ المعلّق»؛ لتعليق الفعل ـ لا وجوبه ـ على زمانٍ حاصل بعدُ، كالحجّ ـ مثلاً ـ، فإنّه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليّاً ـ كما قيل[٣] ـ ولكن الواجب معلّق على حصول الموسم، فإنّه عند حصول الاستطاعة وجب الحجّ، ولذا يجب عليه أن يهيّئ المقدّماتِ والزادَ والراحلةَ حتّى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدَّد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

الأوّل: في إمكان الواجب المعلّق، والمعروف عن صاحب الفصول ﷺ القول بإمكانه ووقوعه[٤]. والأكثر على استحالته[٥]، وهو المختار، وسنتعرّض له ـ إن شاء الله (تعالى) ـ في

---

١. يأتي في المبحث الحادي عشر من المباحث المذكورة في المقدّمة من المقصد الثالث.

٢. هذا التقسيم هو الذي ابتكره صاحب الفصول. و قد أنكره الشيخ الأعظم الأنصاريّ. و المحقّق الخراسانيّ تعرّض لإنكاره عليه و قال: «فلا يكون مجال لإنكاره عليه»، ثمّ أورد على التقسيم المذكور بوجهٍ آخر. راجع *الفصول الغرويّة*: ٧٩؛ *مطارح الأنظار*: ٥١؛ *كفاية الأصول*: ١٢٧.

٣. و القائل صاحب الفصول و من تابعه.

٤. *الفصول الغرويّة*: ٧٩. و اختاره المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ١: ٣٠٣ ـ ٣١٦، و السيّد الإمام الخمينيّ في *تهذيب الأصول* ١: ١٨١.

٥. و منهم الشيخ في *مطارح الأنظار*: ٥١، و المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ١: ١٨٦ ـ ١٨٩.

مقدّمة الواجب[1] مع بيان السرّ في الذهاب إلى إمكانه ووقوعه، وسنبيّن أنّ الواجب فعلاً في مثال الحجّ هو السير والتهيئة للمقدّمات، وأمّا نفس أعمال الحجّ: فوجوبها مشروطٌ بحضور الموسم والقدرةِ عليها في زمانه.

والثاني: في أنّ ظاهر الجملة الشرطيّة في مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصلّ» هل إنّ الشرط شرطٌ للوجوب فلا تجبُ الصلاة في المثال إلّا بعد دخول الوقت أو أنّه شرط للواجب فيكونَ الواجب نفسُه معلّقاً على دخول الوقت في المثال، وأمّا الوجوب فهو فعليٌّ مطلقٌ؟

وبعبارة أُخرى هل إنّ القيد شرطٌ لمدلول هيئة الأمر في الجزاء أو أنّه شرطٌ لمدلول مادّة الأمر في الجزاء[2]؟

وهذا البحث يجري حتّى لو كان الشرط غيرَ الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهّرتَ فصلِّ».

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة ـ أي إنّه شرطٌ للوجوب ـ يكون الواجب واجباً مشروطاً، فلا يجب تحصيل شيءٍ من المقدّمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادّة ـ أي إنّه شرطٌ للواجب ـ يكون الواجب واجباً مطلقاً، فيكون الوجوب فعليّاً قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدّمات المأمور به إذا عَلم بحصول الشرط فيما بعدُ.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخّرين في رجوع القيد في الجملة الشرطيّة إلى الهيئة أو المادّة. وسيجيء تحقيق الحال في موضعه إن شاء الله تعالى[3].

٣. الأصليّ والتبعيّ[4]

الواجب الأصليّ «ما قُصِدت إفادةُ وجوبه مستقلّاً بالكلام»، كوجوبَي الصلاة والوضوء

---

١. تعرّض له في *المقدّمات المفوّتة*: ٢٨٤ ـ ٢٩٠.

٢. ذهب إلى الثاني المحقّق الأنصاريّ، راجع *مطارح الأنظار*: ٤٧ ـ ٤٩. وإلى الأوّل صاحب الكفاية كما نُسِب إلى المشهور في *نهاية الأُصول*، راجع *الكفاية*: ١٢١، و*نهاية الأُصول*: ١٥٥.

٣. يجيء في المقدّمات *المفوّتة*: ٢٨٤ ـ ٢٩٠.

٤. اعلم أنّهم اختلفوا في أنّ هذا التقسيم هل يكون بلحاظ مقام الإثبات و الدلالة أو بلحاظ مقام الثبوت

←

المستفادين من قوله (تعالى): ﴿وَأَقيمُوا الصَّلوٰةَ﴾[1]، وقوله (تعالى): ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[2].

والواجب التبعيّ «ما لم تُقصَد إفادةُ وجوبه، بل كان من[3] توابع ما قُصِدت إفادته[4]». وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهومِ من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فإنّ المشي إليها حنيئذٍ يكون واجباً لكنّه لم يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام، كما في كلّ دلالة التزاميّة فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البيّن بالمعنى الأخصّ.

٤. التخييريّ والتعيينيّ

الواجب التعيينيّ «ما تعلّق به الطلب بخصوصه، وليس له عِدْلٌ في مقام الامتثال»، كالصّلاة والصوم في شهر رمضانَ، فإنّ الصلاة واجبةٌ لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخَرُ في عرضها. وقد عرّفناه فيما سبق بقولنا: «هو الواجب بلا واجبٍ آخَرَ يكون عِدْلاً له وبَديلاً عنه في عَرْضه»[5]. وإنّما قيّدنا البديل [بقولنا]: «في عرضه»؛ لأنّ بعض الواجبات التعيينيّة قد يكون لها بديلٌ في طولها ولا يُخرجها عن كونها واجبات تعيينيّةً، كالوضوء ـ مثلاً ـ الذي له بديل في طوله وهو التيمّم؛ لأنّه إنّما يجب إذا تعذَّرَ الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمّم أيضاً كذلك، وكخصال الكفّارة المرتّبة، نحو كفّارة قتل الخطأ، وهي العتق أوّلاً، فإن تعذّر فصيام شهرين، فإن تعذّر فإطعام ستّين مسكيناً.

← و الواقع؟ فذهب إلى الأوّل صاحب الفصول، راجع *الفصول الغرويّة*: ٨٢. و إلى الثاني الشيخ الأنصاريّ و تلميذه المحقّق الخراسانيّ، فراجع *مطارح الأنظار*: ٧٨، و *كفاية الأُصول*: ١٥٢. و ذهب إلى الثاني أيضاً المصنّف ﷺ.

و لا يخفى أنّه على الأوّل ينقسم الواجب النفسيّ و الغيريّ إلى الأصليّ و التبعيّ. و على الثاني فالنفسيّ لا ينقسم إليهما، بل هو دائماً أصليٌّ بهذا المعنى؛ إذ الواجب النفسيّ لو لم يكن مراداً بالإرادة الاستقلاليّة و لم يكن ملتفتاً إليه لم يكن هناك وجوبٌ أصلاً. هذا، و من أراد التفصيل فليراجع المطوّلات.

١. البقرة (٢) الآيات: ٤٣، ٨٣، ١١٠.

٢. المائدة (٥) الآية: ٦.

٣. و في «س»: بل كان وجوبه من ....

٤. أي إفادة وجوبه.

٥. راجع الصفحة: ٩٢.

والواجب التخييريّ: «ما كان له عِدْلٌ وبَديلٌ في عرضه، ولم‌يتعلّق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوبَ هو أو غيرُه، يتخيّر بينهما المكلّف». وهو كالصوم الواجب في كفّارة إفطار شهر رمضانَ عمداً، فإنّه واجب، ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو إطعام ستّين مسكيناً.

والأصل في هذا التقسيم أنّ غرض المولى ربّما يتعلّق بشيءٍ معيّن، فإنّه لامناصَ حينئذٍ من أن يكون هو المطلوبَ والمبعوثَ إليه وحدَه، فيكون «واجباً تعيينيّاً». وربّما يتعلّق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لاعلى التعيين، بمعنى أنّ كلّاً منها محصّلٌ لغرضه، فيكون البعث نحوَها جميعاً على نحو التخيير بينها. وكلا القسمين واقع في إرادتنا نحن أيضاً، فلاوجه للإشكال في إمكان الواجب التخييريّ، ولا موجب لإطالة الكلام[١].

ثمّ إنّ أطراف الواجب التخييريّ إن كان بينها جامعٌ يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنّه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحوَ هذا الجامع، فإذا وقع الطلب كذلك فإنّ التخيير حينئذٍ بين الأطراف يسمّى «عقليّاً»، وهو ليس من الواجب التخييريّ المبحوثِ عنه، فإنّ هذا يُعدّ من الواجب التعيينيّ، فإنّ كلَّ واجبٍ تعيينيٍّ كلّيٍّ يكون المكلّف مخيّراً عقلاً بين أفراده، والتخيير يسمّى حينئذٍ «عقليّاً». مثاله قول الأستاذ لتلميذه: «اشترِ قلماً» الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما[٢]، فإنّ التخيير بين هذه الأنواع يكون عقليّاً، كما أنّ التخيير بين أفراد كلّ نوع يكون عقليّاً أيضاً.

وإن لم‌يكن هناك جامعٌ مثلُ ذلك، كما في مثال خصال الكفّارة، فإنّ البعث إمّا أن يكون نحوَ عنوانٍ انتزاعيٍّ كعنوان «أحد هذه الأُمور»، أو نحوَ كلّ واحدٍ منها مستقلّاً، ولكن مع العطف بـ«أو» ونحوها ممّا يدلّ على التخيير، فيقال في النحو الأوّل مثلاً: «أوجِدْ أحدَ هذه الأُمور». ويقال في النحو الثاني مثلاً: «صُمْ» أو «أطْعِم» أو «أعتِق». ويسمّى حينئذٍ التخيير بين الأطراف «شرعيّاً»، وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

---

١. و من أراد التفصيل فليراجع *فوائد الأُصول* ١: ٢٣٢ ـ ٢٣٦، و *المحاضرات* ٤: ٤٠.

٢. و في س: مثاله قول الطبيب: «اشرب مسهلاً» الجامع بين أنواع المسهل من زيت الخروع و الملح الأفرنكي و غيرهما.

ثمّ هذا التخيير الشرعيّ تارةً يكون بين المتباينين، كالمثال المتقدّم، و أُخرى بين الأقلّ والأكثر، كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات[1] في ثلاثيّة الصلاة اليوميّة ورباعيّتها على قول[2]. وكما لو أمر المولى برسم خطٍّ مستقيم ـ مثلاً ـ مخيّراً فيه بين القصير والطويل.

وهذا الأخير ـ أعني التخيير بين الأقلّ والأكثر ـ إنّما يتصوّر فيما إذا كان الغرض مترتّباً على الأقلّ بحدّه، ويترتّب على الأكثر بحدّه أيضاً. أمّا لو كان الغرض مترتّباً على الأقلّ مطلقاً وإن وقع في ضمن الأكثر فالواجب حينئذٍ هو الأقلّ فقط، ولا تكون الزيادة واجبةً، فلا يكون من باب الواجب التخييريّ، بل الزيادة لابدّ أن تُحمل على الاستحباب.

٥. العينيّ والكفائيّ:

تقدّم أنّ الواجب العينيّ «ما يتعلّق بكلّ مكلّف ولا يسقط بفعل الغير[3]»، ويقابله الواجب الكفائيّ وهو «المطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلّف كان»، فهو يجب على جميع المكلّفين، ولكن يُكتفى بفعل بعضهم، فيسقط عن الآخرين ولا يَستحقّ العقابَ بتركه. نعم، إذا تركوه جميعاً من دون أن يقوم به واحد، فالجميع منهم يستحقّون العقاب، كما يستحقّ الثواب كلُّ مَن اشترك في فعله.

وأمثلة الواجب الكفائيّ كثيرة في الشريعة: منها: تجهيزُ الميّت و الصلاة عليه؛ و منها: إنقاذ الغريق ونحوه من التهلكة؛ و منها: إزالة النجاسة عن المسجد؛ و منها: الحِرَف والمِهَن والصناعات التي بها نظام معائش الناس؛ و منها: طلب الاجتهاد؛ و منها: الأمر بالمعروف

---

١. أي التخيير بين إتيان التسبيحات الأربعة مّرةً واحدةً، و بين إتيانها ثلاث مرّات. فالمراد هو التخيير بين الأربع و الاثني عشر.

٢. و القائل ـ على ما في الجواهر ـ جماعةٌ من القدماء كالكليني و الصدوق و الشيخين و كثيرٌ من المتأخّرين. راجع *جواهر الكلام* ١٠: ٣٤ ـ ٣٥.

٣. تقدّم في الصفحة: ٩٠.

والنهي عن المنكر.

والأصل في هذا التقسيم أنّ المولى يتعلّق غرضه بالشيء المطلوب له من الغير على نحوين:

١. أن يصدر من كلّ واحدٍ من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كلّ واحدٍ مستقلاً، فلابدّ أن يوجَّهَ الخطاب إلى كلّ واحدٍ منهم على أن يصدر من كلّ واحدٍ عيناً، كالصوم والصلاة وأكثر التكاليف الشرعيّة. وهذا هو «الواجب العينيّ».

٢. أن يصدر من أحد المكلّفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرّةً واحدةً من أيّ شخص كان، فلابدّ أن يوَجَّهَ الخطاب إلى جميع المكلّفين؛ لعدم خصوصيّةٍ لمكلّف دون مكلّف، ويُكتفى بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض، فيجب على الجميع بفرض الكفاية. وهذا هو «الواجب الكفائيّ».

وقد وقع الأقدمون من الأُصوليّين في حيرة من أمر الوجوب الكفائيّ وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه المنع من الترك، إذ رأوا أنّ وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظنّ بعضهم أنّه ليس المكلّف المخاطب فيه الجميعَ بل البعضَ غيرَ المعيّن، أي أحدَ المكلّفين[١]، وظنّ بعضهم أنّه معيّن عند الله غير معيّن عندنا، ويتعيّن مَن يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلّف حقيقة[٢]... إلى غير ذلك من الظنون[٣].

ونحن لمّا صوّرناه بذلك التصوير المتقدّم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلانشغل أنفسنا بذكرها وردّها. وتُدفع الحيرة بأدنى التفات؛ لأنّه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلابدّ أن يسقط وجوبه عن الباقي؛ إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو إذن واجب على الجميع من

---

١. ذهب إليه البيضاويّ و نُسب إلى الفخر الرازيّ. راجع *نهاية السؤول* ١: ١٥٨ و ١٩٤ ـ ١٩٥.

٢. لم أعثر على قائلة. و قال في *فواتح الرحموت* ـ بعد التعرّض لهذا القول ـ: «فلم يصدر ممّن يعتدّ به». راجع *فواتح الرحموت* (المطبوع بهامش *المستصفى* ١: ٦٢).

٣. كما نُسب إلى قطب الدين الشيرازيّ أنّه قال: «إنّ المكلّف هو المجموع من حيث هو، و مع اتيان البعض يصدق حصول الفعل من المجموع». راجع *هداية المسترشدين*: ٢٦٨.

أوّل الأمر، ولذا يُمنعون جميعاً مِنْ تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه[١].

٦. الموسّع والمضيّق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقّتٍ وغيرِ موقّت.

ثمّ الموقّت إلى موسّع ومضيّق.

ثمّ غير الموقّت إلى فوريّ وغير فوريّ.

ولنبدأ بغير الموقّت مقدّمةً، فنقول:

غير الموقّت «ما لم يُعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص»، وإن كان كلّ فعل لا يخلو عقلاً من زَمَنٍ يكون ظرفاً له، كقضاء الفائتة، وإزالة النجاسة عن المسجد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونحو ذلك.

وهو ـ كما قلنا ـ على قسمين: [١]. فوريّ وهو «ما لا يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه»، كإزالة النجاسة عن المسجد، وردّ السلام، والأمرِ بالمعروف. [٢]. وغير فوريّ وهو «ما يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه»، كالصلاة على الميّت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس.

والموقّت «ما اعتُبر فيه شرعاً وقتٌ مخصوص»، كالصلاة والحجّ والصوم ونحوها وهو لا يخلو عقلاً من وجوه ثلاثة: إمّا أن يكون فعله زائداً على وقته المعيّن له، أو مساوياً له، أو ناقصاً عنه. والأوّل ممتنع؛ لأنّه من التكليف بما لا يطاق. والثاني لا ينبغي الإشكال في إمكانه ووقوعه، وهو المسمّى «المضيَّق»، كالصوم؛ إذ فِعْله[٢] ينطبق على وقته بلا زيادة ولانقصان من طلوع الفجر إلى الغروب. والثالث هو المسمّى «الموسَّع»؛ لأنّ فيه توسعةً

---

١. و هذا ما ذهب إليه كثيرٌ من الأُصوليين، و منهم: العلّامة و صاحب القوانين و صاحب الفصول. راجع *مبادئ الوصول*: ١٠٥؛ *قوانين الأُصول* ١: ١٢٠، *الفصول الغرويّة*: ١٠٧. و ذهب إليه أيضاً الآسنويّ و نسبه إلى الفخر الرازيّ و ابن الحاجب، و اختاره الآمديّ و نسبه إلى جماعةٍ من المعتزلة. راجع *نهاية السؤول* ١: ١٦٦، و *الإحكام* «للآمديّ» ١: ١٤٩.

٢. و في س: إذا فَعَلَه.

على المكلّف في أوّل الوقت وفي أثنائه وآخره، كالصّلاة اليوميّة وصلاة الآيات، فإنّه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويُكتفى بفعله مرّةً واحدةً في ضمن الوقت المُحدَّد له.

ولا إشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة، وإنّما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين: إمكانِه، وامتناعه. ومَن قال بامتناعه[١] أوّلَ ما ورد على الوجه الذي يدفع الإشكال عنده على ما سيأتي.

والحقّ عندنا جواز الموسّع عقلاً ووقوعه شرعاً[٢].

ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسّع أنّ حقيقة الوجوب متقوّمة بالمنع من الترك ـ كما تقدّم[٣] ـ فيُنافيه الحكمُ بجواز تركه في أوّل الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضحٌ؛ فإنّ الواجب الموسّع فعلٌ واحدٌ، وهو طبيعة الفعل المقيّد بطبيعة الوقت المحدود بحدّين على ألّا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبةً لا يجوز تركها، غيرَ أنّ الوقت لمّا كان يَسَع لإيقاعها فيه عدّةَ مرّات، كان لها أفراد طوليّة تدريجيّة مقدَّرَة الوجود في أوّل الوقت وثانيه وثالثه إلى آخره، فيقع التخيير العقليّ بين الأفراد الطوليّة، كالتخيير العقليّ بين الأفراد العرضيّة للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيانُ بفردٍ و تركُ الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود[٤]. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فردٍ واحدٍ.

والقائلون بالامتناع التجؤوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعةُ في الشريعة، فقال بعضهم بوجوبه في أوّل الوقت، والإتيانُ به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك

---

١. قال به الشيخ المفيد ـ من الإماميّة ـ في *التذكرة بأصول الفقه*: ٣٠، وبعض الحنفيّة و بعض الشافعيّة ـ من العامّة ـ على ما في *فواتح الرحموت* (*المستصفى* ١: ٧٤)، و *نهاية السؤول* ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

٢. هذا القول مذهب السيد المرتضى و الشيخ الطوسيّ. و نُسب في *القوانين* إلى أكثر المحققين. راجع *الذريعة إلى أصول الشريعة* ١: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ *العدّة* ١: ٢٣٤؛ *قوانين الأصول* ١: ١١٨.

٣. تقدّم في الصفحة: ١٠٨.

٤. و في «س»: المحدّد.

لما فات من الفعل في أوّل الوقت[١]. وقال آخَرُ بوجوبه في آخر الوقت، والإتيانُ به قبله من باب النفل يسقط به الفرض، نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة[٢]. وقيل: غير ذلك[٣].

وكلّها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردّها[٤].

هل يتبع القضاءُ الأداءَ؟

ممّا يتفرّع عادةً على البحث عن الموقّت «مسألةُ تبعيّة القضاء للأداء»، وهي من مباحث الألفاظ، وتدخل في باب الأوامر.

ولكن أُخِّرَ[٥] ذكرها إلى الخاتمة مع أنّ من حقّها أن تُذكر قبلها؛ لأنّها ـ كما قلنا ـ من فروع بحث الموقّت عادةً، فنقول:

إنّ الموقّت قد يفوت في وقته؛ إمّا لتركه عن عذر، أو عن عمد واختيار؛ وإمّا لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أيّ نحو من هذه الأنحاء فقد ثبت في الشريعة وجوبُ تدارك بعض الواجبات، كالصّلاة والصوم، بمعنى أن يأتي بها خارجَ الوقت. ويسمّى هذا التدارك «قضاءً». وهذا لاكلام فيه إلّا أنّ الأُصوليّين اختلفوا في أنّ وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعدة ـ بمعنى أنّ الأمر بنفس الموقّت يدلّ على وجوب قضائه إذا فات في

---

١. هذا ما نسبه البيضاويّ في *منهاج الأُصول إلى بعض الشافعيّة*، و أنكر هذه النسبة الآسنوي في شرح *منهاج الأُصول «نهاية السؤول»*. فراجع *نهاية السؤول* ١: ١٦٣ ـ ١٦٤ و ١٧١.

٢. هذا القول منسوبٌ إلى بعض الحنفيّة. راجع *الإحكام* (للآمدي) ١: ١٤٩؛ *فواتح الرحموت (المستصفى* ١: ٧٤)؛ *قوانين الأُصول* ١: ١١٨.

٣. كقول أبي‌الحسن الكرخي من كون الواجب الموسّع مراعىً، فإن أدرك المكلّف آخر الوقت على صفة المكلّفين تبيّن أنّ ما أتى به أوّل الوقت كان واجباً، و إن لم‌يدرك آخر الوقت على صفة المكلّفين كان نفلاً. هذا القول نُسب إليه في *فواتح الرحموت (المستصفى* ١: ٧٤)، و *الإحكام* (الآمدي) ١: ١٤٩، و *نهاية السؤول* ١: ١٧٥.

٤. و من أراد تفصيل ما ذُكر في ردّها فليراجع *قوانين الأُصول* ١: ١١٨، *هداية المسترشدين*: ٢٥٦، *الفصول الغرويّة*، ١٠٤ ـ ١٠٥.

٥. و في «س»: أخّرْتُ.

وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء ـ أو أنّ القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاصّ غير نفس دليل الأداء؟

وفي المسألة أقوال ثلاثة:

قول بالتبعيّة مطلقاً[1].

وقول بعدمها مطلقاً[2].

وقول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متّصلاً، فلا تبعيّة، وبين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابعٌ للأداء[3].

والظاهر أنّ منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أنّ المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدّده؟ أي إنّ في الموقّت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد، أو مطلوبين، وهما ذات الفعل وكونُه واقعاً في وقت معيّن؟

فعلى الأوّل، إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلابدّ من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارجَ الوقت. وعلى الثاني، إذا فات الامتثال في الوقت فإنّما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعيّن، وأمّا الطلب بذات الفعل: فباقٍ على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أنّ المستفاد من دليل التوقيت في المتّصل وحدة المطلوب، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدّد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعاً للأداء.

---

١. و هذا منسوبٌ إلى جماعة من الحنابلة و عامّة الحنفيّة و المعتزلة و أهل الحديث. راجع *إرشاد الفحول*: ١٠٦؛ و *فواتح الرحموت* (المستصفى ١: ٨٨).

٢. و هذا هو المعروف بين الأُصوليّين ـ من العامّة و الإماميّة ـ فراجع *الإحكام* (الآمدي) ١: ١٥٦؛ *إرشاد الفحول*: ١٠٦؛ *المستصفى* ١: ٩٦؛ *العدّة* ١: ٢١٠؛ *الفصول الغرويّة*: ١١٤؛ *فوائد الأُصول* ١: ٢٣٧.

٣. لم أعثر على من صرّح بهذا التفصيل. نعم، فصّل صاحب الكفاية بين ما إذا كان لدليل المنفصل إطلاق فلا يدلّ على وجوب الإتيان خارج الوقت. و بين ما إذا لم يكن له إطلاق و كان لدليل الواجب إطلاق فيدلّ على بقاء الوجوب خارج الوقت. راجع *كفاية الأُصول*: ١٧٨.

والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعيّة مطلقاً؛ لأنّ الظاهر من التقييد أنّ القيد ركنٌ في المطلوب، فإذا قال مثلاً: «صمْ يوم الجمعة» فلا يفهم منه إلّا مطلوبٌ واحدٌ لغرض واحد، وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أنّ الصوم بذاته مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخَر.

وأمّا في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: «صمْ» ثمّ قال مثلاً: «اجعلْ صومَكَ يوم الجمعة»، فأيضاً كذلك، نظراً إلى أنّ هذا من باب المطلق والمقيّد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيّد، ومعنى حمل المطلق على المقيّد هو تقييد أصل المطلوب الأوّل بالقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أنّ المراد بالمطلق واقعاً من أوّل الأمر خصوص المقيّد، فيُصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أنّ المقيّد مطلوب آخَر غيرُ المطلق، وإلّا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم‌يكن حملاً ولم‌يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم، يمكن أن يُفرض ـ وإن كان هذا فرضاً بعيدَ الوقوع في الشريعة ـ أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيّداً بالتمكّن، كأن يقول في المثال: «اجعلْ صومَكَ يوم الجمعة إن تمكّنتَ»، أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعمّ صورتَي التمكّن وعدمه، ـ و صورة التمكّن هي القدر المتيقّن منه ـ فإنّه في هذا الفرض يمكن التمسّك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارجَ الوقت؛ لأنّ دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلّا في صورة التمكّن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

و هذا الفرض هو الذي يظهر من *الكفاية* لشيخ أساتذتنا الآخوند؃[1]، ولكنّه فرضٌ بعيد جدّاً. علىٰ أنّه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضاء، بل يكون وجوبه خارجَ الوقت من نوع الأداء.

---

١. *كفاية الأصول*: ١٧٨.

تمرينات (١٢)

○ التمرين الأوّل

١. ما هو الواجبِ المطلق و الواجب المشروط؟ مثّل لهما.

٢. ما هو الواجب المعلّق و الواجب المنجّز؟ ايت بمثال لهما.

٣. ما هو رأي صاحب الفصول في الواجب المعلّق؟

٤. ما هو الواجب الأصليّ و الواجب التبعيّ؟

٥. ما الفرق بين الواجب التخييريّ و التعيينيّ؟

٦. ما الفرق بين التخيير الشرعيّ و العقليّ؟

٧. ايتِ بمثال من عندك و مثالٍ من الكتاب للتخيير العقلي الشرعي.

٨. ايتِ بمثال للتخيير الشرعي بأقسامه.

٩. ما هو الواجب العيني و الكفائي؟ ايتِ بمثالٍ لهما.

١٠. أُذكر أقوال العلماء في كيفيّة تطبيق الوجوب الكفائي على القاعدة.

١١. أُذكر أقسام الواجب باعتبار الوقت و تعريفها.

١٢. ما الجواب عن الإشكال على الواجب الموسّع بأنّ حقيقة الوجوب متقوّمة بالمنع من الترك، فينافيه الحكم بجواز تركه في أوّل الوقت أو وسطه؟

١٣. ما هي الأقوال في تبعيّة القضاء للأداء؟ و ما هو مختار المصنّف ﷺ و دليله عليه؟

○ التمرين الثاني

١. من هو مبتكر تقسيم الواجب إلى المعلّق و المنجّز؟

٢. ما الوجه في إنكار الشيخ الأنصاري تقسيم الواجب إلى المعلّق و المنجّز؟

٣. هل تقسيم الواجب إلى الأصليّ و التبعيّ يكون بلحاظ مقام الإثبات أو بلحاظ مقام الثبوت؟ (بيّن آراء العلماء و الفرق بين اللحاظين).

٤. ما هو رأي المحقّق الخراساني في مسألة تبعيّة القضاء للأداء؟

الباب الثالث

النواهي

وفيه خمسُ مسائلَ:

١. مادّة النهي

والمقصود بها كلمة «النهي» كمادّة الأمر. وهي عبارةٌ عن طلب العالي من الداني تركَ الفعل[1]، أو فقل ـ على الأصحّ ـ: «إنّها عبارة عن زَجْر العالي للداني عن الفعل ورَدْعِه عنه[2]»، ولازمُ ذلك طلبُ الترك، فيكون التفسير الأوّل تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه.

وهي (كلمة النهي) ككلمة «الأمر» في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً. وإنّما الفرق بينهما أنّ المقصود في الأمرِ الالزامُ بالفعل، والمقصودَ في النهي الإلزامُ بالترك.

وعليه، تكون مادّة «النهي» ظاهرةً في الحرمة، كما أنّ مادّة الأمر ظاهرة في الوجوب.

---

١. هكذا عرّفها صاحب الفصول، و اختاره المحقّق الخراسانيّ، فراجع *الفصول الغرويّة*: ١١٩؛ *كفاية الأُصول*: ١٨٢.

و الشيخ في العدّة عرّفها بـ«قول القائل لمن دونه: لا تفعل». و قال صاحب القوانين في تعريفها: «النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء». راجع *العدّة* ١: ٢٥٥، و *قوانين الأُصول* ١: ١٣٥ـ١٣٦.

و عدل صاحب الفصول عنهما؛ لعدم شمولهما النهي بالفعل و بالإشارة.

٢. و لعلّ الوجه في كونه أصحّ أنّ صريح اللغة هو وضعُ مادّة «النهي» للزجر و المنع. راجع *أقرب الموارد* ٢: ١٣٥٤.

٢. صيغة النهي

المراد من صيغة النهي كلُّ صيغةٍ تدلّ على طلب التـرك. أو فـقل ـ عـلى الأصـحّ ـ: كلّ صيغة تدلّ على الزجر عن الفعل ورَدْعِهِ عنه، كصيغة «لا تفعل» أو «إيّاك أن تـفعل» ونحو ذلك.

والمقصود بـ«الفعل» الحدثُ الذي يدلّ عليه المصدر وإن لم يكن أمراً وجوديّاً، فيدخل فيها ـ على هذا ـ نحو قولهم: «لا تترك الصلاة»؛ فإنّها من صِيَغِ النهي لا من صيَغِ الأمر. كما أنّ قولهم: «أُترُكْ شُرْبَ الخمر» تعدّ من صيَغِ الأمر لا من صـيَغِ النـهي وإن أدّت مـؤدّى «لا تشرب الخمر».

والسرّ في ذلك واضحٌ؛ فإنّ المدلول المطابقيّ لقولهم: «لا تترك» هو الزجر والنهي عن ترك الفعل، وإن كان لازمه الأمْر بالفعل، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة. والمدلول المطابقي لقولهم: «أُترُكْ» هو الأمر بترك الفعل، وإن كان لازمه النهيَ عن الفعل، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة.

٣. ظهور صيغة النهي في التحريم

الحقّ أنّ صيغة النهي ظاهرةٌ في التحريم، ولكن لا لأنّـها مـوضوعةٌ لمـفهوم الحـرمة وحقيقةٌ فيه كما هو المعروف[١]، بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، فإنّه قد قلنا هناك: إنّ هذا الظهور إنّما هو بحكم العقل[٢]، لا أنّ الصيغة موضوعةٌ ومستعملةٌ في مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغة «لا تفعل»؛ فإنّها أكثرُ ما تدلّ عليه النسبةُ الزجريّة بين الناهي والمَنْهيّ

---

١. نَسَبه المحقّق القمي إلى الأشهر، فراجع *القوانين* ١: ١٣٦. و نسبه إلى الأكثر في *الفـصول الغـرويّة*: ١٢٠. و في *إرشاد الفحول* نسبه إلى جمهور العامّة، فراجع *إرشاد الفحول*: ١٠٩.

٢. و هذا ما قال به المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ١: ١٣٦. و اختاره المصنّف‏ هنا. و قد مرّ في الصفحة: ٨٣ و ٨٥.

عنه والمنهيّ. فإذا صدرت ممّن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاء عمّا نهى عنه ولم ينصب قرينةً على جواز الفعل كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمةِ عصيانه عقلاً ـ قضاءً لحقّ العبوديّة والمولويّة ـ عدمَ جواز ترك الفعل الذي نهى عنه إلّا مع الترخيص من قِبَله.

فيكون ـ على هذا ـ نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقاً للتحريم حسَبَ ظهوره الإطلاقيّ، لا أنّ التحريم ـ الذي هو مفهوم اسميّ ـ وضعت له الصيغة واستعملت فيه.

والكلام هنا كالكلام في صيغة «افعل» بلا فرق من جهة الأقوال والاختلافات.

٤. ما المطلوب في النهي؟

كلّ ما تقدّم ليس فيه خلاف جديد غيرُ الخلاف الموجود في صيغة «افعل». وإنّما اختصّ النهي في خلاف واحد، وهو أنّ المطلوب في النهي هل هو مجرّد الترك[١] أو كفّ النفس عن الفعل[٢]؟. والفرق بينهما أنّ المطلوب على القول الأوّل أمرٌ عدميٌّ محضٌ، والمطلوبَ على القول الثاني أمرٌ وجوديّ؛ لأنّ الكفَّ فعلٌ من أفعال النفس.

والحقّ هو القول الأوّل.

ومنشأ القول الثاني توهّمُ هذا القائل أنّ الترك ـ الذي معناه إبقاء عدم الفعل المنهيّ عنه على حاله ـ ليس بمقدور للمكلّف؛ لأنّه أزليٌّ خارجٌ عن القدرة، فلا يمكن تعلّق الطلب به. والمعقول من النهي أن يتعلّق فيه الطلب بردْعِ النفس وكفِّها عن الفعل، وهو فعلٌ نفسانيٌّ يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهّم أنّ عدم المقدوريّة في الأزل على العدم لا ينافي المقدوريّة

---

١. ذهب إليه أكثر الإماميّة، فراجع *معالم الدين*: ١٠٤؛ *قوانين الأصول* ١: ١٣٧؛ *الفصول الغرويّة*: ١٢٠؛ *كفاية الأصول*: ١٨٣؛ *فوائد الأصول* ٢: ٣٩٤.

٢. ذهب إليه كثيرٌ من العامّة، فراجع: *شرح العضدي* ١: ١٠٣؛ *المحصول في علم أصول الفقه* (الرازي) ١: ٣٥٠؛ *نهاية السؤول* ٢: ٢٩٣؛ *إرشاد الفحول*: ١٠٩؛ *منتهى الوصول و الأمل*: ١٠٠.

بقاءً واستمراراً؛ إذ القدرة على الوجود تلازم القدرةَ على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، وإلّا لو كان العدم غيرَ مقدور بقاءً لما كان الوجود مقدوراً، فإنّ المختار القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق أنّ هذا البحث ساقطٌ من أصله، فإنّه ـ كما أشرنا إليه فيما سبق ـ ليس معنى النهي هو الطلب، حتّى يقال: «إنّ المطلوب هو الترك أو الكفّ؟»، وإنّما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابقيُّ هو الزجر والردع. نعم، الردع عن الفعل[1] يلزمه عقلاً طلب الترك، كما أنّ البعث نحوَ الفعل[2] في الأمر يلزمه عقلاً الردعُ عن الترك.

فالأمر والنهي ـ كلاهما ـ يتعلّقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة والشكّ في أنّ الطلب في النهي يتعلّق بالترك أو الكفّ.

٥. دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار[3]

اختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرّة، كالاختلاف في صيغة «افعل».

والحقّ هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة «لا تفعل»، لا بهيئتها، ولا بمادّتها على الدوام والتكرار، ولا على المرّة، وإنّما المنهيّ عنه صِرْفُ الطبيعة، كما أنّ المبعوثَ نحوهَ في صيغة «افعل» صِرْفُ الطبيعة.

غيرَ أنّ بينهما فرقاً من ناحيةٍ عقليّة في مقام الامتثال، فإنّ امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك إلّا بترك جميع أفرادها، فإنّه لو فعلها مرّةً واحدة، ما كان ممتثلاً. وأمّا امتثال الأمر فيتحقّق بإيجاد أوّل وجود من أفراد الطبيعة، ولا تتوقّف طبيعة الامتثال على أكثرَ من فعل المأمور به مرّةً واحدةً.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتَيْن ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً.

---

١. و يعبّر عنه بالفارسيّة «بازداشتن از انجام كارى».

٢. و يعبّر عنه بالفارسيّة: «وا داشتن به انجام كارى».

٣. و الأنسب أن يقال في عنوان المسألة: «عدم دلالة صيغة النهي على الدوام و التكرار».

تنبيه

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلّفون ذِكْرَهُ من بحثَيْ اجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد؛ لأنّهما داخلان في «المباحث العقليّة»، كماسيأتي، وليس هما من مباحث الألفاظ[١]. وكذلك بحث مقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ، ومسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً. وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقليّة) إن شاء الله (تعالى).

تمرينات (١٣)

١. ما معنى النهي بمادّته؟

٢. ما المراد من صيغة النهي؟

٣. ما الدليل على أنّ صيغة النهي ظاهرة في التحريم؟

٤. ما المطلوب في النهي؟

٥. ما الفرق بين الترك و كفّ النفس عن الفعل؟

٦. ما الجواب عن توهّم من قال: «إن الترك أمرٌ عدميّ لايمكن تعلّق الطلب به»؟

٧. هل تدلّ صيغة النهي على الدوام أو التكرار؟

---

١. و المناط في كون المسألة عقليّة هو كون البحث حول دَرْك العقل و عدمه، و المناط في كونها لفظيّة هو كون البحث حول الدلالات اللفظيّة. و قد تكون المسألة عقليّة محضة، و قد تكون لفظيّة محضة، و قد تكون عقليّة و لفظيّة. و مسألة دلالة النهي على الفساد من قسم الأخير كما سيأتي في محلّه.

الباب الرابع

المفاهيم

تمهيدٌ

في معنى كلمة «المفهوم»، وفي النزاع في حجيّته، وفي أقسامه. فهذه ثلاثة مباحثَ:

١. معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة «المفهوم» على ثلاثة معانٍ:

١. المعنى المدلول للّفظ الذي يفهم منه، فيساوي كلمةَ «المدلول»، سواءٌ كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقيّاً أو مجازيّاً.

٢. ما يقابل المصداق، فيراد منه كلّ معنى يفهم وإن لم‌يكن مدلولاً للّفظ، فيعمّ المعنى الأوّل وغيره.

٣. ما يقابل المنطوق، وهو أخصّ من الأوّلين. وهذا هو المقصود بالبحث هنا. وهو اصطلاح أُصوليٌّ يختصّ بالمدلولات الالتزاميّة للجمل التركيبيّة، سواء كانت إنشائيّة أو إخباريّة، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم وإن كان من المدلولات الالتزاميّة.

أمّا المنطوق: فمقصودهم منه ما يدلّ عليه اللفظ في حدّ ذاته على وجهٍ يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى، وقالباً له، فيسمّى المعنى «منطوقاً» تسميةً للمدلول باسم الدالّ. ولذلك يختصّ المنطوق بالمدلول المطابقيّ فقط، وإن كان المعنى مجازاً قد استُعمل فيه اللفظ بقرينة.

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم‌يكن اللفظ حاملاً له دالاًّ عليه بالمطابقة، ولكن يدلّ

عليه باعتباره لازماً لمُفاد الجملة بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ؛ ولأجل هذا يختصّ المفهوم بالمدلول الالتزاميّ.

مثاله قولهم: «إذا بلغ الماء كرّاً لا ينجّسه شيءٌ». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجّس الماء البالغ كرّاً بشيءٍ من النجاسات. والمفهوم ـ على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم ـ أنّه إذا لم يبلغ كرّاً يتنجّس.

وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي:

المنطوق «هو حكم دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق».

والمفهوم «هو حكم دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق[١]».

والمراد من الحكمِ الحكمُ بالمعنى الأعمّ، لا خصوصُ أحد الأحكام الخمسة.

وعرّفوهما أيضاً بأنّهما حكمٌ مذكورٌ وحكمٌ غيرُ مذكور[٢]؛ وأنّهما حكمٌ لمذكور وحكمٌ لغير مذكور[٣]، وكلّها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل[٤]. والذي يُهوّن الخَطْب أنّها تعريفات لفظيّة لا يقصد منها الدقّةُ في التعريف، والمقصود منها واضح كما شرحناه.

٢. النزاع في حجّيّة المفهوم

لا شكّ أنّ الكلام إذا كان له مفهوم يدلّ عليه فهو ظاهرٌ فيه، فيكون حجّة من المتكلّم على السامع، ومن السامع على المتكلّم، كسائر الظواهر الأُخرى.

---

١. هكذا عرّفهما ابن الحاجب في *منتهى الوصول والأمل*: ١٤٧. كما نَسَبه إليه الآسنويّ في *نهاية السؤول* ٢: ١٩٨، والشيخ الأنصاريّ في *مطارح الأنظار*: ١٦٧. ونسبه صاحب الفصول إلى المشهور، *الفصول الغرويّة*: ١٤٥.

٢. كما في *كفاية الأُصول*: ٢٣٠.

٣. هكذا عرّفهما العضديّ في شرحه على مختصر ابن الحاجب ١: ٣٠٦، والشوكاني في *إرشاد الفحول*: ١٧٨.

٤. وإن أردت تفصيلها فراجع *نهاية الدراية* ١: ٦٠٥، و*نهاية الأفكار* ١: ٤٦٩.

ويمكن القول بأنّ المفهوم مادلّ عليه مدلول اللفظ بالدلالة العقليّة. فالمنطوق في قولهم: «الماء إذا بلغ كرّاً لا ينجّسه شيء» هو مفاد الجملة ـ أي عدم تنجّس الماء البالغ كرّاً بشيءٍ من النجاسات ـ، وهذا المنطوق يدلّ عقلاً على أنّه إذا لم يبلغ كرّاً يتنجّس. وعليه فلا يبعد القول بأنّ مسألة المفهوم مسألةٌ عقليّةٌ لا لفظيّةٌ.

إذن، ما معنى النّزاع في حجيّة المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشـرط حـجّة أو لا؟

وعلى تقديره، لايدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ التي كان الغرض منها تشخيصَ الظهور في الكلام وتنقيحَ صغريات حجيّة الظّهور، بل ينبغي أن يدخل في مباحث الحجّة، كالبحث عن حجّيّة الظّهور وحجّيّة الكتاب ونحو ذلك.

والجواب أنّ النّزاع هنا في الحقيقة إنّما هو في وجود الدلالة على المفهوم، ـ أي في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها ـ. وبعبارة أوضحَ: النزاعُ هنا في حصول المـفهوم للجملة لا في حجّيّته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط ـ مثلاً ـ أنّ الجملة الشرطيّة مع قطع النظر عن القرائن الخاصّة هل تدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟ لا أنّه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يُتنازع في حجّيته، فإنّ هذا لا معنى له، وإن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: «مفهوم الشرط حجّة أم لا؟». ولكن غرضهم ما ذكرنا.

كما أنّه لانزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصّة على ذلك المفهوم، فإنّ هذا ليس موضعَ كلامهم؛ بل موضوع الكلام ومحلّ النزاع في دلالة نوع تلك الجملة، كنوع الجملة الشرطيّة على المفهوم مع تجرّدها عن القرائن الخاصّة.

٣. أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

١. مفهوم الموافقة ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود فـي المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوبَ ـ مثلاً ـ كان في المفهوم الوجوبَ أيضاً، وهكذا، كدلالة الأولويّة في مثل قوله (تعالى): ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾[1] على النهي عن الضرب والشتم للأبوين، ونحوِ ذلك ممّا هو أشدُّ إهانةً وإيلاماً من التأفيف المحرّم بحكم الآيـة.

---

١. الإسراء (١٧) الآية: ٢٣.

وقد يسمّى هذا المفهوم «فحوى الخطاب».

ولا نزاع في حجّيّة مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولويّة على تعدّي الحكم إلى ما هو أولىٰ في علّة الحكم، وله تفصيلُ كلامٍ يأتي في موضعه[1].

٢. مفهوم المخالفة ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، وله مواردُ كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهي ستّة:

١. مفهوم الشرط.

٢. مفهوم الوصف.

٣. مفهوم الغاية.

٤. مفهوم الحصر.

٥. مفهوم العدد.

٦. مفهوم اللقب.



تمرينات (١٤)

○ التمرين الأوّل

١. ما معنى كلمة «المفهوم»؟

٢. ما المقصود من «المفهوم» في المقام؟

٣. ما هو تعريف المفهوم و المنطوق؟

٤. ما معنى النزاع في حجّيّة المفهوم؟

٥. ما هو مفهوم الموافقة و مفهوم المخالفة؟ ايت بمثالٍ لهما.

○ التمرين الثاني

١. ما هي الأقوال في حقيقة المفهوم و المنطوق؟

---

١. يأتي في مبحث «قياس الأولويّة» من مباحث القياس في الجزء الثالث.

الأوّل: مفهوم الشرط

تحرير محلّ النزاع

لا شكّ في أنّ الجملة الشرطيّة يدلّ منطوقها ـ بالوضع ـ على تعليق التالي فيها على المقدّم الواقعَ موقعَ الفرض والتقدير. وهي على نحوين:

١. أن تكون مسوقةً لبيان موضوع الحكم، أي إنّ المقدّم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط في المقدّم على وجهٍ لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إنْ رُزِقْتَ وَلَداً فَاخْتِنْهُ»؛ فإنّه في المثال لا يعقل فرض خِتان الولد إلّا بعد فرض وجوده. ومنه قوله (تعالى): ﴿وَلا تُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلى البِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾؛[1] فإنّه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء إلّا بعد فرض إرادة التحصّن من قِبَل الفَتَيات.

وقد اتّفق الأُصوليّون على أنّه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطيّة؛ لأنّ انتفاء الشرط معناه انتفاءُ موضوعِ الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدّم إلّا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حينئذٍ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطيّة في المثالين، فلا يقال: «إنْ لَمْ تُرزَقْ وَلَداً فَلا تَخْتِنْهُ» ولا يقال: «إنْ لَمْ يُرِدْنَ تَحَصُّناً فَأَكْرِهُوهُنَّ عَلى الْبِغاءِ».

٢. ألّا تكون مسوقةً لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط على وجهٍ يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إنْ أَحْسَنَ صَدِيقُكَ فَأَحْسِنْ إِلَيهِ»، فإنّ فرضَ الإحسان إلى الصديق لا يتوقّف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه، فإنّه يمكن الإحسان إليه، أحسَنَ أو لم يُحسن.

وهذا النحو الثاني من الشرطيّة هو محلّ النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطيّة على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنّه هل يُستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاءُ نوعِ الحكم المعلّق ـ كالوجوب مثلاً ـ على تقدير انتفاء الشرط؟

---

١. النور (٢٤) الآية: ٣٣.

وإنّما قلنا: «نوع الحكم»[١]؛ لأنّ شخص كلّ حكم في القضيّة الشرطيّة أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه، أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضيّة مفهوم، أو لم يكن.

وفي مفهوم الشرطيّة قولان: أقواهما أنّها تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء.

المناط في مفهوم الشرط

إنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم تتوقّف على دلالتها ـ بالوضع أو بـالإطلاق ـ على أُمور ثلاثة مترتّبة:

١. دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدّم والتالي.

٢. دلالتها ـ زيادةً على الارتباط والملازمة ـ على أنّ التالي معلّقٌ على المقدّم، ومترتّبٌ عليه، وتابعٌ له، فيكون المقدّم سبباً للتالي. والمقصود من السبب هنا هو كلّ ما يترتّب عليه الشيء وإن كان شرطاً ونحوَه، فيكون أعمَّ من السبب المصطلح في فنّ المعقول.

٣. دلالتها ـ زيادةً على ما تقدّم ـ على انحصار السببيّة في المقدّم، بمعنى أنّه لا سبب بديل له يترتّب عليه التالي.

وتوقُّفُ المفهوم للجملة الشرطيّة على هذه الأُمور الثلاثة واضحٌ؛ لأنّه لو كانت الجملة اتّفاقيّةً أو كان التالي غير مترتّب على المقدّم أو كان مترتّباً ولكن لا على نحو الانحصار فيه فإنّه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدّم انتفاءُ التالي.

وإنّما الذي ينبغي إثباته هنا هو أنّ الجملة ظاهرة في هذه الأُمور الثلاثة وضعاً أو إطلاقاً؛ لتكون حجّةً في المفهوم.

والحقّ ظهور الجملة الشرطيّة في هذه الأُمور؛ وضعاً في بعضها؛ وإطلاقاً في

---

١. و قد يعبّر عنه بـ«سنخ الحكم» و يقال: إنّ المقصود من انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أو الوصف هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه. بيان ذلك: أنّ انتفاء الحكم الشخصيّ عند انتفاء القيد ضروريٌّ لا يقبل النزاع، فإذا قيل: «إذا جاء زيدٌ فأكرمه» فعند عدم المجيء لا يتحقّق وجوب الإكرام المسبّب عن المجيء، قطعاً؛ إنّما الكلام في انتفاء وجوب الإكرام رأساً عند انتفاء المجيء، بمعنى أنّ زيداً عند انتفاء المجيء محكومٌ بعدم وجوب إكرامه مطلقاً، أي حتى الوجوب الذي يفرض عند تحقّق شيءٍ آخر.

البعض الآخر.

١. أمّا دلالتها على الارتباط ووجود العلقة اللزوميّة بين الطرفين، فالظاهر أنّه بالوضع بحكم التبادر؛ ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط[1] حتّى يُنكَر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبيّة للجملة الشرطيّة بمجموعها[2]. وعليه فاستعمالها في الاتّفاقيّة يكون بالعناية وادّعاء التلازم والارتباط بين المقدّم والتالي إذا اتّفقت لهما المقارنة في الوجود.

٢. وأمّا دلالتها على أنّ التالي مترتّب على المقدّم بأيّ نحو من أنحاء الترتّب فهو بالوضع أيضاً، ولكن لا بمعنى أنّها موضوعة بوضعين: وضعٍ للتلازم، ووضعٍ آخَرَ للترتّب، بل بمعنى أنّها موضوعة بوضع واحد؛ للارتباط الخاصّ وهو ترتّب التالي على المقدّم.

والدليل على ذلك هو تبادر ترتّب التالي على المقدّم منها، فإنّها تدلّ على أنّ المقدّم وُضِعَ فيها موضعَ الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصلٌ عنده تبعاً ـ أي يتلوه في الحصول ـ. أو فقل: إنّ المتبادر منها لابديّة الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره إلّا مُكابِر أو غافل، فإنّ هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطيّة التي لا مُفاد لها غيرُه. ومن هنا سمّوا الجزء الأوّل منها «شرطاً ومقدّماً»، وسمّوا الجزء الثاني «جزاءً وتالياً».

فإذا كانت جملةً إنشائيّة ـ أي إنّ التالي متضمّنٌ لإنشاء حكم تكليفيّ أو وضعيّ ـ فإنّها تدلّ على تعليق الحكم على الشرط، فتدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلّق عليه الحكم.

وإذا كانت جملةً خبريّةً ـ أي إنّ التالي متضمّنٌ لحكاية خبر ـ فإنّها تدلّ على تعليق حكايته على المقدّم، سواءٌ كان المحكيّ عنه خارجاً وفي الواقع مترتّباً على المقدّم، فتتطابق الحكاية مع المحكيّ عنه، كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، أو مترتّباً عليه بأن كان العكسَ كقولنا: «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة»، أو كان لا ترتّب بينهما، كالمتضايفين في مثل قولنا: «إن كان خالد ابناً لزيد فزيد أبوه».

---

١. كما في *هداية المسترشدين*: ٢٨٢، و*مطارح الأنظار*: ١٧٠.

٢. كما في *الفصول الغرويّة*: ١٤٧.

٣. وأمّا دلالتها على أنّ الشرط منحصرٌ، فبالإطلاق؛ لأنّه لو كان هناك شرطٌ آخَرُ للجزاء بديلٌ لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيءٌ آخر يكونان معاً شرطاً للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيان زائد إمّا بالعطف بـ «أو» في الصورة الأُولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية؛ لأنّ الترتّب على الشرط ظاهرٌ في أنّه بعنوانه الخاصّ مستقلاً هو الشرط المعلّق عليه الجزاء، فإذا أُطلق تعليق الجزاء على الشرط فإنّه يُستكشف منه أنّ الشرط مستقلٌّ لا قيد آخَرُ معه، وأنّه منحصرٌ لا بديلَ، ولا عِدْلَ له، وإلّا لوجب على الحكيم بيانه وهو ـ حسَبَ الفرض ـ في مقام البيان. وهذا نظير ظهور صيغة «افعل» بإطلاقها في الوجوب العينيّ والتعيينيّ[1].

وإلى هنا تمّ لنا ما أردنا أن تذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الأُمور التي بها تكون ظاهرةً في المفهوم.

وعلى كلّ حال، إنّ ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم ممّا لا ينبغي أن يتطرّق إليه الشكّ، إلّا مع قرينة صارفة، أو تكون واردة لبيان الموضوع. ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق؈ بالمفهوم في رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبدالله؈ عن الشاة تُذبح فلاتتحرّك ويُهراق منها دم كثير عَبيط؟ فقال؈: «لا تأكُلْ إنّ عَلِيّاً؈ كانَ يقول: إذا رَكَضَتِ الرِّجْل أو طَرَفَتِ العَينُ فَكُلْ»[2]. فإنّ استدلال الإمام بقول عليّ؈ لا يكون إلّا إذا كان له مفهوم، وهو إذا لم تركض الرِّجْل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء

ومن لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيّتان أو أكثرُ، وقد تعدّد الشرطُ فيهما وكان الجزاء واحداً. وهذا يقع على نحوين:

١. أن يكون الجزاء غيرَ قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد «إذا خفي الأذان

---

١. هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٢: ٤٨١ ـ ٤٨٣. و استدلّ الأعلام بوجوه أُخر على العليّة المنحصرة. فراجع *الفصول الغرويّة*: ١٤٧ ـ ١٤٨، و*كفاية الأُصول*: ٢٣٣، و*نهاية الأفكار* ٢: ٤٨٢.

٢. *الوسائل* ١٦: ٣٢١، الباب ١٢ من أبواب الذبائح، الحديث ١.

فقصّر»، و «إذا خفيت الجُدران فقصّر».

٢. أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار، كما في نحو «إذا أجنبتَ فاغتسل»، «إذا مسستَ ميّتاً فاغتسل».

أمّا النحو الأوّل: فيقع فيه التعارض بين الدليلين، بناءً على مفهوم الشرط، ولكن التعارض إنّما هو بين مفهوم كلٍّ منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلابدّ من التصرّف فيهما بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أن نقيّد كلّاً من الشرطيّتين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببيّة، ذلك الظهورِ الناشئ من الإطلاق ـ كما سبق ـ الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركّبَ من الشرطين، وكلٌّ منهما يكون جزءَ السبب، والجملتان تكونان حينئذٍ كجملة واحدة مقدّمها المركّب من الشرطين، بأن يكون مؤدّاهما هكذا «إذاخفي الأذان والجدران معاً فقصّر».

وربّما يكون لهاتين الجملتين معاً حينئذٍ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معاً، أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

الوجه الثاني: أن نقيّدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهورِ الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بـ «أو». وحينئذٍ يكون الشرط أحدَهما على البدليّة أو الجامعَ بينهما على أن يكون كلٌّ منهما مصداقاً له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفيّاً.

وإذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرّف، فأيّهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيّتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

والأوجه ـ على الظاهر ـ هو التصرّف الثاني؛ لأنّ منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كلٍّ منهما مع مفهوم الأُخرى ـ كما تقدّم ـ، فلابدّ من رفع اليد عن ظهور كلٍّ منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دلّ عليه منطوق الشرطيّة الأُخرى؛ لأنّ ظهور المنطوق أقوى؛ أمّا ظهور كلّ من الشرطيّتين في الاستقلال فلامعارض له حتّى تُرفع اليد عنه.

وإذا ترجّح القول الثاني ـ وهو التصرّف في ظهور الشرطيّتين في الانحصار ـ يكون كلّ من الشرطين مستقلّاً في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم، وإن حصلا معاً، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق، وإن تقارنا كان الأثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد؛ لامتناع تكرار الجزاء حسَبَ الفرض.

وأمّا النحو الثاني: ـ وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار ـ: فهو على صورتين:

١. أن يثبت بالدليل أنّ كلّاً من الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذٍ في أنّ الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً.

٢. أن يثبت من دليل مستقلّ، أو من ظاهر دليل الشرط أنّ كلّاً من الشرطين سببٌ مستقلٌّ، سواء كان للقضيّة الشرطيّة مفهومٌ أم لم يكن، فقد وقع الخلاف ـ فيما إذا اتّفق وقوع الشرطين معاً في وقت واحد أو متعاقبين ـ في أنّ القاعدة أيّ شيءٍ تقتضي؟ هل تقتضي تداخلَ الأسباب فيكونَ لها جزاءٌ واحدٌ كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضي عدمَ التداخل فيتكرّرَ الجزاء بتكرّر الشروط، كما في مثال تعدُّدِ وجوب الصلاة بتعدُّدِ أسبابه من دخول وقت اليوميّة وحصول الآيات؟

أقول: لا شبهة في أنّه إذا ورد دليل خاصّ على التداخل[1] أو عدمه[2] وجب الأخذ بذلك الدليل.

وأمّا مع عدم ورود الدليل الخاصّ فهو محلّ الخلاف. والحقّ أنّ القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك أنّ لكلّ شرطيّةٍ ظهورين:

١. ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببيّة. وهذا الظهور يقتضي أن يتعدّد الجزاء في الشرطيّتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الأسباب.

٢. ظهور الجزاء فيها في أنّ متعلّق الحكم فيه صِرف الوجود. ولمّا كان صِرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاءٌ واحدٌ

---

١. كالروايات الواردة في باب الغسل. راجع *الوسائل* ١: ٥٢٥ ـ ٥٢٧، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

٢. كما في مثال تعدّد وجوب الصلاة بتعدّد أسبابه.

وحكمٌ واحدٌ عند فرض اجتماعها، فتتداخل الأسباب.

وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قدّمنا الظهور الأوّل لابدّ أن نقول بعدم التداخل، وإذا قدّمنا الظهور الثانيَ لابدّ أن نقول بالتداخل، فأيّهما أولى بالتقديم؟ والأرجح أنّ الأولى بالتقديم ظهورُ الشرط على ظهور الجزاء؛ لأنّ الجزاء لمّا كان معلّقاً على الشرط فهو تابعٌ له ثبوتاً وإثباتاً. فإن كان واحداً كان الجزاء واحداً وإن كان متعدّداً كان متعدّداً. وإذا كان المقدّم متعدّداً ـ حسَبَ فرض ظهور الشرطيّتين ـ كان الجزاء تابعاً له؛ وعليه، لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب؛ فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدّد رافعاً للظهور في الوحدة؛ لأنّ الظهور في الوحدة لايكون إلّا بعد فرض سقوط الظهور في التعدّد، أو بعد فرض عدمه، أمّا مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام ـ إذن ـ هي «عدم التداخل». وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام (قدّس الله أسرارهم)[1].

تنبيهان

١. تداخل المسبّبات

إنّ البحث في المسألة السابقة إنّما هو عمّا إذا تعدّدت الأسباب فيتساءل فيها عمّا إذا كان تعدّدها يقتضي المغايرةَ في الجزاء وتعدُّدَ المسبَّبات ـ بالفتح ـ أو لا يقتضي فتتداخل الأسباب، وينبغي أن تسمّى بـ «مسألة تداخل الأسباب».

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك ينبغي أن يبحث أنّ تـعدُّدَ المسبَّبات إذا

---

١. بل هو منسوبٌ إلى المشهور. راجع *مطارح الأنظار*: ١٧٥؛ *كفاية الأُصول*: ٢٣٩ ـ ٢٤٢؛ *نهاية الأفكار* ٢: ٤٨٩؛ *فوائد الأُصول* ٢: ٤٩٣؛ *المحاضرات* ٥: ١١٨.

و في المقام قولان آخران: أحدهما: التداخل، كما ذهب إليه العلاّمة الخوانساريّ في *مشارق الشموس*: ٦١. ثانيهما: التفصيل بين ما إذا تعدّدت الأسباب نوعاً أو جنساً، و بين ما إذا تعدّدت شخصاً. فالقاعدة على الأوّل عدم التداخل و على الثاني التداخل، و هذا مذهب الحلّي (ابن إدريس) في *السرائر* ١: ٢٥٨.

كانت تشترك في الاسم والحقيقة ـ كالأغسال ـ هل يصحّ أن يُكتفى عنها بوجودٍ واحدٍ لها أو لا يكتفى؟

وهذه مسألة أُخرى، غير ما تقدّم، تسمّى بـ «مسألة تداخل المسبَّبات»، وهي من ملحقات الأُولى.

والقاعدة فيها أيضاً عدم التداخل.

والسرّ في ذلك أنّ سقوط الواجبات المتعدّدة بفعلٍ واحدٍ ـ وإن أُتي به بنيّة امتثال الجميع ـ يحتاج إلى دليل خاصّ، كما ورد في الأغسال بالاكتفاء بغسل الجنابة عن باقي الأغسال[1]، و ورد أيضاً جواز الاكتفاء بغسلٍ واحد عن أغسال متعدّدة[2]. ومع عدم ورود الدليل الخاصّ فإنّ كلّ وجوب يقتضي امتثالاً خاصّاً به، لا يغني عنه امتثالُ الآخر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة.

نعم، قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبةُ العموم والخصوص من وجه، وكان دليل كلّ منهما مطلقاً بالإضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال ـ مثلاً ـ: «تصدَّق على مسكين»، وقال ـ ثانياً ـ: «تصدَّق على ابن سبيل»، فجَمَع العنوانين شخصٌ واحدٌ بأن كان مسكيناً وابنَ سبيل، فإنّ التصدّق عليه يكون مسقطاً للتكليفين.

٢. الأصل العمليّ في المسألتين

إنّ مقتضى الأصل العملي عند الشكّ في تداخل الأسباب هو التداخل؛ لأنّ تأثير السببين في تكليفٍ واحدٍ متيقّنٌ، وإنّما الشكّ في تكليف ثانٍ زائد. والأصل في مثله البراءة.

وبعكسه في مسألة تداخل المسبّبات؛ فإنّ الأصل يقتضي فيه عدمَ التداخل كما مرّت الإشارة إليه؛ لأنّه بعد ثبوت التكاليف المتعدّدة بتعدّد الأسباب يُشكّ في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً. ومقتضى القاعدة ـ في مثله ـ الاشتغال، بمعنى أنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغَ اليقينيّ، فلا يُكتفى بفعلٍ واحدٍ في مقام الامتثال.

---

١ و ٢. راجع *الوسائل* ١: ٥٢٥ ـ ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

تمرينات (١٥)

○ التمرين الأوّل

١. ما هو محلّ النزاع في مفهوم الشرط؟

٢. ما المراد من قوله: «نوع الحكم»؟

٣. ما المناط في مفهوم الشرط؟

٤. بيّن وجه ظهور الجملة الشرطيّة فيما هو المناط في مفهوم الشرط؟

٥. ما العلاج في المعارضة بين الدليلين إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء و لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار؟

٦. ما القاعدة فيما إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء و كان الجزاء قابلاً للتكرار؟

٧. هل القاعدة في المسبّبات المشتركة هي التداخل أو عدم التداخل؟

٨. ما هو مقتضى الأصل العملي عند الشكّ في تداخل الأسباب و المسبّبات؟

○ التمرين الثاني

١. بيّن كيفيّة المعارضة بين قولهم «إذا خفي الأذان فقصّر» و «إذا خفي الجدران فقصّر». و اذكُر ما ذكر في علاجها.

٢. ما هو رأي العلّامة الخوانساريّ و المحقّق الحلّي فيما إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء و كان الجزاء قابلاً للتكرار؟

الثاني: مفهوم الوصف

موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا ما يعمّ النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما ممّا يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف؛ كما أنّه يختصّ بما إذا كان معتمِداً على موصوف[١]، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسُه موضوعاً للحكم، نحو: ﴿والسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيدِيَهُما﴾[٢] فإنّ مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب[٣]. والسرّ في ذلك أنّ الدلالة على انتفاء [الحكم عند انتفاء] الوصف لابدّ فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيَّد بالوصف مرّةً، ويتجرّد عنه أُخرى، حتّى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

ويُعتبر ـ أيضاً ـ في المبحوث عنه هنا أن يكون أخصَّ من الموصوف مطلقاً أو من وجه؛ لأنّه لو كان مساوياً، أو أعمَّ مطلقاً لا يوجب تضييقاً وتقييداً في الموصوف، حتّى يصحّ فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

وأمّا دخول الأخصّ من وجه في محلّ البحث فإنّما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال: «في الغنم السائمة زكاة»[٤] يكون مفهومه ـ لو كان له مفهوم ـ عدمَ وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة. وأمّا بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدلّ المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالإبل ـ مثلاً ـ؛ لأنّ الموضوع ـ وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال ـ يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم، ولا يكون متعرّضاً لموضوع آخَر، ولا نفياً ولا إثباتاً.

---

١. و هذا ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٢: ١-٥٠، و *أجود التقريرات* ٢: ٢٧٥.

٢. المائدة (٥) الآية: ٣٨.

٣. خلافاً للشيخ الأنصاريّ و صاحب الفصول، فإنّ الظاهر من عباراتهم أنّ موضوع البحث لا يختصّ بما إذا اعتمد الوصف على الموصوف، بل يعمّ ما إذا كان الحكم محمولاً على الوصف. راجع *مطارح الأنظار*: ١٨٤، و *الفصول الغرويّة*: ١٥١.

٤. *عوالي اللآلىء* ١: ٣٩٩.

فما عن بعض *الشافعيّة*[1] من القول بدلالة القضيّة المذكورة[2] على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة لا وجه له قطعاً.

الأقوال في المسألة والحقّ فيها

لا شكّ في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصّة، ولا شكّ في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثل ما إذا ورد الوصف موردَ الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجوداً وعدماً، نحو قوله (تعالى): ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم﴾[3]؛ فإنّه لا مفهوم لمثل هذه القضيّة مطلقاً؛ إذ يفهم منه أنّ وصف الربائب بأنّها في حجوركم لأنّها غالباً تكون كذلك، والغرض منه الإشعار بعلّة الحكم؛ إذ أنّ اللّائي تُربّى في الحجور تكون كالبنات.

وإنّما الخلاف عند تجرّد القضيّة عن القرائن الخاصّة، فإنّهم اختلفوا في أنّ مجرّد التقييد بالوصف هل يدلّ على المفهوم ـ أي انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف ـ أو لا يدلّ؟ نظير الاختلاف المتقدّم في التقييد بالشرط. وفي المسألة قولان: والمشهور القول الثاني، وهو عدم المفهوم[4].

والسرّ في الخلاف يرجع إلى أنّ التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييدٌ لنفس الحكم ـ أي إنّ الحكم منوط به ـ أو أنّه تقييدٌ لنفس موضوع الحكم أو متعلّق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلّق الموضوع هو المجموعَ المؤلَّف من الموصوف والوصف؟

فإن كان الأوّل فإنّ التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى

---

١. نُقل عنهم في *اللمع*: ٤٦، و *المنخول*: ٢٢٢.

٢. أي قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة».

٣. النساء (٤) الآية: ٢٣.

٤. نسبه الشيخ الأنصاريّ إلى المشهور. راجع *مطارح الأنظار*: ١٨٢. و القول الأوّل نُسب إلى ظاهر كلام الشيخ ـ من الإماميّة ـ و الشافعي و مالك و أكثر أصحابهما ـ من العامّة ـ. راجع *الفصول الغرويّة*: ١٥١؛ و *المستصفى* ٢: ١٩١.

الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق يقتضي ـ بعد فرض إناطة الحكم بالوصف ـ انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

وإن كان الثانيَ فإنّ التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف؛ لأنّه حينئذٍ يكون من قبيل مفهوم اللقب؛ إذ إنّه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أنّ الموضوع ذات الموصوف، والوصف قيدٌ للحكم عليه، مثل ما إذا قال القائل: «اصنَعْ شكلاً رباعيّاً قائمَ الزوايا، متساويَ الأضلاع»، فإنّ المفهوم منه أنّ المطلوب صُنْعُه هو المربّع، فعبَّر عنه بهذه القيود الدالّة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموعَ المعنى المدلولِ عليه بالعبارة المؤلّفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال «شكل رباعيّ قائم الزوايا، متساويَ الأضلاع»، وهي بمنزلة كلمة مربّع، فكما أنّ جملة «اصنَع مربّعاً» لا تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، كذلك ما هو بمنزلتها لا يدلّ عليه؛ لأنّه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غيرِ المعتمِد على الموصوف.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الظاهر في الوصف ـ لو خلّي وطبْعَه من دون قرينة ـ أنّه من قبيل الثاني ـ أي إنّه قيدٌ للموضوع لا للحكم ـ، فيكون الحكم من جهته مطلقاً غيرَ مقيّد، فلا مفهوم للوصف.

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلّوا به لمفهوم الوصف من الأدلّة الآتية:

١. إنّه لو لم يدلّ الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

والجواب: أنّ الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدةً فيه تحديدُ موضوع الحكم وتقييده به.

٢. إنّ الأصل في القيود أن تكون احترازيّة.

والجواب: أنّ هذا مسلّمٌ، ولكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع، وإخراج ماعدا القيد عن شمول شخص الحكم له. ونحن نقول به، وليس هذا من المفهوم في شيء؛ لأنّ إثبات الحكم لموضوع لا ينفي ثبوت سنْخَ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. والحاصل أنّ كون القيد احترازيّاً لا يُلزم إرجاعَه قيداً للحكم.

٣. إنّ الوصف مشعرٌ بالعلّية، فيلزم إناطة الحكم به.

والجواب: أنّ هذا الإشعارَ وإن كان مسلّماً، إلّا أنّه ما لم يصل إلى حدّ الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

٤. الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله ﷺ: «مَطْلُ الغَنيّ ظُلْمٌ»[١].

والجواب: أنّ ذلك على تقديره لا ينفع؛ لأنّا لا نمنع من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة، وإنّما موضوع البحث في اقتضاء طَبْعِ الوصف ـ لو خلّي ونفسَه ـ للمفهوم. وفي خصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغنى من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أنّ السبب في الحكم كون المدين غنيّاً، فيكون مَطْله ظلماً، بخلاف المدين الفقير؛ لعجزه عن أداء الدَين، فلا يكون مَطْله ظلماً[٢].

تمرينات (١٦)

○ التمرين الأوّل

١. ما المراد من «الوصف» في مفهوم الوصف؟

٢. هل في وصف الربائب باللاتي في الحجور في قوله تعالى: «و ربائبكم اللّاتي في حجوركم» مفهوم؟

٣. بيّن وجه عدم ثبوت المفهوم للوصف عند المصنّف؟.

٤. ما دليل المثبتين؟ و ما الجواب عنه؟

○ التمرين الثاني

١. هل موضوع البحث يختصّ بما إذا اعتمد الوصف على الموصوف أو يعمّ؟(بيّن آراء العلماء).

---

١. صحيح *البخاري* ٣: ٨٥؛ سنن *النسائي* ٧: ٣١٧.

قال في مجمع *البحرين*: ٤٥٤: «المطْلُ: الليّ و التسويف و التعلّل في أداء الحقّ، و تأخيره من وقتٍ إلى وقت».

٢. هذه الأدلّة الأربعة و أجوبتها تعرّض لها الشيخ في مطارح *الأنظار*: ١٨٤، و المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ٢٤٤ـ٢٤٥.

الثالث: مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلى اللَّيلِ﴾[١]، ونحو: «كلُّ شيءٍ لَكَ حَلالٌ حتّىٰ تَعْرِفَ أنّه حَرامٌ بِعَيْنِه»[٢]، فقد وقع خلاف الأُصوليّين فيه من جهتين:

الجهة الأُولى: في دخول الغاية في المنطوق ـ أي في حكم المغيّىٰ ـ. فقد اختلفوا في أنّ الغاية ـ وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو «إلى» و «حتّى» ـ هل هي داخلةٌ في المغيّىٰ حكماً، أو خارجةٌ عنه وإنّما ينتهي إليها المغيّىٰ موضوعاً وحكماً؟ على أقوال:

منها: التفصيل بين كونها من جنس المغيّىٰ فتدخل فيه، نحو: «صمتُ النهار إلى الليل»، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل، كمثال «كلّ شيءٍ لك حَلالٌ...»[٣].

ومنها: التفصيل بين كون الغاية واقعةً بعد «إلى» فلا تدخل فيه، وبين كونها واقعةً بعد «حتّى» فتدخل، نحو: «كُلِ السمكةَ حتّى رأسها»[٤].

والظاهر أنّه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيّىٰ، ولا في عدمه، بل يتّبع ذلك الموارد والقرائن الخاصّة الحافّة بالكلام.

نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غايةً للحكم، كمثال «كلّ شيءٍ لك حلال...»؛ فإنّه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال[٥].

---

١. البقرة (٢) الآية: ١٨٧.

٢. *الكافي* ٥: ٣١٣؛ *وسائل الشيعة* ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣. و هذا القول نسبه ابن الحاجب إلى الأندلسيّ. راجع *شرح الكافية* ٢: ٣٢٦.

٤. و هذا هو الظاهر من كلام ابن الحاجب في *الكافية*، راجع *شرح الكافية* ٢: ٣٢٦. و لا يبعد رجوع هذا التفصيل إلى التفصيل الأوّل؛ لأنّ من قال بدخول الغاية في المغيّىٰ إذا وقعت بعد «حتّى» قال بكون مابعد «حتّى» جزءاً ممّا قبلها، بخلاف «إلى»؛ فإنّها لا تستعمل إلّا فيما إذا لم يكن ما بعدها جزءاً ممّا قبلها، فلا تدخل الغاية الواقعة بعدها في المغيّىٰ. راجع *شرح المفصّل* ٧: ١٦.

و ذهب إلى هذا التفصيل أيضاً المحقّق العراقيّ في *مقالات الأُصول* ١: ٤١٥.

٥. و هذا هو القول بالتفصيل بين ما كان غاية الفعل، كمثال: «سِرْ من البصرة إلى الكوفة» فيدخل، و ماكان غاية الحكم كقوله ﷺ: «كلّ شيء لك حلال...» فلا يدخل. و ذهب إليه المحقّق الحائريّ في ←

ثمّ إنّ المقصود من كلمة «حتّى» التي يقع الكلام عنها هي «حتّى» الجارّة، دون العاطفة، وإن كانت تدخل على الغاية أيضاً؛ لأنّ العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها؛ لأنّ هذا هو معنى العطف، فإذا قلت: «ماتَ الناس حتّى الأنبياء» فإنّ معناه أنّ الأنبياء ماتوا أيضاً. بل «حتّى» العاطفة تفيد أنّ الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيّىٰ في القوّة أو الضعف، فكيف يتصوّر أن لايكون المعطوف بها داخلاً في الحكم، بل قد يكون هو الأسبقَ في الحكم، نحو: «مات كلُّ أبٍ حتّى آدمَ».

الجهة الثانية: في مفهوم الغاية. وهي موضوع البحث هنا، فإنّه قد اختلفوا في أنّ التقييد بالغاية ـ مع قطع النظر عن القرائن الخاصّة ـ هل يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عمّا وراء الغاية ومن الغاية نفسِها أيضاً إذا لم تكن داخلة في المغيّىٰ، أو لا؟

فنقول: إنّ المَدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمَدرك في الشرط والوصف، فإذا كانت قيداً للحكم كانت ظاهرةً في انتفاء الحكم فيما وراءها، وأمّا إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط، فلا دلالة لها على المفهوم[1].

وعليه، فما علم في التقييد بالغاية أنّه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم؛ مثل قوله ﷺ: «كُلُّ شَيءٍ طَاهِرٌ حَتّىٰ تَعلَمَ أنَّه نَجِس»[2] و كذلك مثال

← درر الفوائد ١: ١٧٤.

و ذهب الشيخ الأنصاريّ إلى الدخول مطلقاً، فراجع *مطارح الأنظار*: ١٨٥. و ذهب السيّد الإمام الخمينيّ إلى عدم الدخول مطلقاً، فراجع *مناهج الوصول* ٢: ٢٢٤.

١. و هذا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٢٤٦. و اختاره المحقّق النائينيّ و تلميذه المحقّق الخوئيّ، فراجع *فوائد الأُصول* ٢: ٥٠٤، و *المحاضرات* ٥: ١٣٧ ـ ١٤٠.

و ذهب المشهور ـ على ما في *مطارح الأنظار* ـ و أكثرُ المحقّقين ـ على ما في *القوانين* و *الفصول* ـ إلى دلالة الغاية على المفهوم مطلقاً. فراجع *مطارح الأنظار*: ١٨٦؛ *قوانين الأُصول* ١: ١٨٦؛ *الفصول الغرويّة*: ١٥٣.

و مذهب الشيخ الطوسيّ والسيّد المرتضى عدم دلالتها على المفهوم مطلقاً، فراجع *العدّة* ٢: ٤٧٨، و *الذريعة إلى أُصول الشريعة* ١: ٤٠٧.

٢. هذا مفاد الرواية. و إليك نصّها «كلّ شيء نظيفٌ حتّى تعلم أنّه قَذِرٌ» أو «كلّ شيء طاهرٌ حتّى تعلم أنّه قذر». راجع *الوسائل* ٢: ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤؛ *مستدرك الوسائل* ٢: ٥٨٣، الباب ٤ من أبواب النجاسات و الأواني، الحديث ٤.

«كلّ شيءٍ حلال...».

وإن لم يُعلم ذلك من القرائن، فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم، وأنّها غايةٌ للنسبة الواقعة قبلها، وكونها غايةً لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة.

فالقول بمفهوم الغاية هو المرجَّح عندنا.

تمرينات (١٧)

١. ما هو مفهوم الغاية؟

٢. ما هي الأقوال في دخول الغاية في حكم المغيّى و خروجه؟

٣. هل تدلّ الغاية على المفهوم أم لا؟ ما الدليل عليه؟



الرابع: مفهوم الحصر

معنى الحصر

الحصر له معنيان:

١. القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة[١]، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو: «لاٰ سَيْفَ إلّا ذُو الْفَقَارِ وَلاٰ فَتىٰ إلّا عَليّ»[٢]، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إلّا رَسُولٌ﴾[٣]، ﴿إنَّما أنْتَ مُنْذِرٌ﴾[٤].

٢. ما يعمُّ القصر والاستثناء الذي لا يسمّى قصراً بالاصطلاح، نحو: ﴿فَشَرِبُوا مـنه إلّا قَليلاً﴾[٥]. والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته

إنّ مفهومِ الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى، فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدةً واحدةً، فنقول:

١. «إلّا» وهي تأتي لثلاثة وجوه:

أ. صفةٍ بمعنى غير.

ب. استثنائيّة.

ج. أداة حصر بعد النفي.

أمّا «إلّا» الوصفيّة: فهي تقع وصفاً لما قبلها، كسائر الأوصاف الأُخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فإن قلنا هناك: إنّ للوصف مفهوماً فهي كـذلك، وإلّا فـلا.

---

١. و هو تخصيص شيءٍ بشيءٍ بطريق مخصوص؛ راجع *المطوّل*: ١٦١، و *مختصر المعاني*: ٧٨.

٢. *الرياض النضرة* ٣: ١٥٥، *الكامل في التاريخ* ١: ٥٥٢.

٣. آل عمران (٣) الآية: ١٤٤.

٤. الرعد (١٣) الآية: ٧. النازعات (٧٩) الآية: ٤٥.

٥. البقرة (٢) الآية: ٢٤٩.

وقد رجّحنا فيما سبق أنّ الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقِرّ مثلاً: «في ذمّتي عشرة دراهم إلّا درهم» بجعل «إلّا درهم» وصفاً، فإنّه يَثبت في ذمّته تمامُ العشرة الموصوفةِ بأنّها ليست بدرهم. ولا يصحّ أن تكون استثنائيةً؛ لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذٍ، فلا تدلّ على عدم ثبوت شيءٍ آخر في ذمّته لزيد.

وأمّا «إلّا» الاستثنائيّةُ: فلا ينبغي الشكّ في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى؛ لأنّ «إلّا» موضوعةٌ للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. ولمّا كان هذا اللزوم بيّناً، ظنّ بعضهم[1] أنّ هذا المفهوم من باب المنطوق.

وأمّا أداة الحصر بعد النفي نحو: «لا صلاة إلّا بطهور»: فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائيّة.

فرع: لو شككنا في موردٍ أنّ كلمة «إلّا» استثنائيّة أو وصفيّة، مثل ما لو قال المقِرّ: «ليس في ذمّتي لزيد عشرة دراهم إلّا درهم»؛ إذ يجوز في المثال أن تكون «إلّا» وصفيّة، ويجوز أن تكون استثنائيّة، فإنّ الأصل في كلمة «إلّا» أن تكون للاستثناء؛ فيثبت في ذمّته في المثال درهم واحد. أمّا لو كانت وصفيّة فإنّه لا يثبت في ذمّته شيء، لأنّه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلّها الموصوفةَ تلك الدراهمُ بأنّها ليست بدرهم.

٢. «إنّما» وهي أداة حصر مثل كلمة «إلّا»، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معيّن دلّت بالملازمة البيّنة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع، وهذا واضح.

٣. «بل» وهي للإضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثة:

الأوّل: للدلالة على أنّ المضرب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط، ولا دلالة لها حينئذٍ على الحصر، وهو واضح.

والثاني: للدلالة على تأكيد المضرب عنه وتقريره، نحو: «زيدٌ عالم بل شاعرٌ»، ولا دلالة لها أيضاً حينئذٍ على الحصر.

---

١. وهو المحقّق الخراساني في *كفاية الأصول*: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

الثالث: للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أوّلاً، نحو: ﴿أم يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَـل جـاءَهُم بِالحَقِّ﴾[1]. فتدلّ على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدلّ على انتفاء مجيئه بغير الحقّ.

٤. وهناك هيئات غير الأدوات تدلّ على الحصر، مثل تقدُّم المفعول، نحو: ﴿إيَّاك نَعبُدُ وَإيَّاكَ نَستَعينُ﴾[2]. ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه، نحو: «العالِم محمّد»، و«إنّ القول ما قالتْ حذام». ونحو ذلك ممّا هو مفصّل في علم البلاغة[3].

فإنّ هذه الهيئات ظاهرةٌ في الحصر، فإذا استفيد منها الحـصر فـلا يـنبغي الشكّ فـي ظهورها في المفهوم؛ لأنّه لازمٌ للحصر لزوماً بيّناً. وتـفصيل الكـلام فـيها لا يسـعه هـذا المختصر.

وعلى كلّ حال، فإنّ كلّ ما يدلّ على الحصر فهو دالٌّ على المفهوم بالملازمة البيّنة.

تمرينات (١٨)

١. ما معنى الحصر؟ و ما المراد منه في مفهوم الحصر؟

٢. ما هي أقسام «إلاّ»؟ و أيّها يدلّ على المفهوم؟

٣. ما مقتضى الأصل فيما إذا شككنا في مورد أنّ كلمة «إلاّ» استثنائيّة أو وصفيّة؟

٤. هل كلمة «إنّما» تدلّ على الحصر؟

٥. ما هي أقسام «بل»؟ و أيّها يدلّ على المفهوم؟

---

١. المؤمنون (٢٣) الآية: ٧٠.

٢. الفاتحة (١) الآية: ٥.

٣. راجع كتاب *المطوّل*: ١٦٦ ـ ١٦٩.

الخامس: مفهوم العدد

لا شكّ في أنّ تحديد الموضوع بعدد خاصّ لا يدلّ على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: «صُمْ ثلاثة أيّام من كلّ شهر»؛ فإنّه لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيّام، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيّامَ أُخر.

نعم، لو كان الحكم للوجوب ـ مثلاً ـ وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحدّ الأعلى، فلا شبهة في دلالته على عدم وجوب الزيادة، كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضانَ، ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصيّة المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتّى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحقّ أنّ التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس: مفهوم اللقب

المقصود باللقب كلُّ اسم ـ سواء كان مشتقّاً أم جامداً ـ وقع موضوعاً للحكم، كالفقير في قولهم: «أطعم الفقير»، وكالسّارق والسّارقة في قوله (تعالى): ﴿والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[1].

ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عمّا لا يتناوله عموم الاسم.

وبعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم، فعدم دلالة اللقب أولى، فإنّ نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يُشعر بتعليق الحكم عليه، فضلاً عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

نعم، غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، أمّا عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلاً.

وقد قيل: «إنّ مفهوم اللقب أضعف المفهومات»[2].

---

١. المائدة (٥) الآية: ٣٨.

٢. لم أعثر على قائله. نعم، نسب القول بدلالته على المفهوم إلى الدقّاق و الصيرفيّ و بعض الحنابلة. راجع *مطارح الأنظار*: ١٩١، و *قوانين الأصول* ١: ١٩١.

تمرينات (١٩)

١. ما هو مفهوم العدد؟

٢. هل للعدد مفهوم؟

٣. ما المراد من «اللقب» في مفهوم اللقب؟

٤. ما معنى مفهوم اللقب؟

٥. هل اللقب يدلّ على المفهوم؟



خاتمة: في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة

تمهيد

يجري كثيراً على لسان الفقهاء والأُصوليّين ذكْرُ دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة، ولم تُشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الأُصوليّة المتعارفة. ولذلك رأينا أن نبحث عنها بشيءٍ من التفصيل لفائدة المبتدئين. والبحث عنها يقع من جهتين: الأُولى: في مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنّها من أيّ أقسام الدلالات. و الثانية: في حجّيتها.

الجهة الأولى: مواقع الدلالات الثلاث:

قد تقدّم أنّ المفهوم هو مدلول الجملة التركيبيّة اللازمة للمنطوق لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ. ويقابله المنطوق الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقيّة.

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لايدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دلّ الكلام بالدلالة الالتزاميّة[1] على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكوراً في المنطوق صريحاً، أو إذا دلّ الكلام على مُفاد جملة لازمة للمنطوق، إلّا أنّ اللزوم ليس على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ؛ فإنّ هذه كلّها لاتسمّى مفهوماً ولا منطوقاً، إذن ماذا تسمّى هذه الدلالةُ في هذه المقامات؟

نقول: الأنسب أن نسمّي مثل هذه الدلالة ـ على وجه العموم ـ «الدلالةَ السياقيّة»، كما ربّما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهوميّة والمنطوقيّة.

والمقصود بها ـ على هذا ـ أنّ سياق الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظ المقدّر. وقسّموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة، فلنبحث

---

١. المقصود من الدلالة الالتزاميّة، ما يعمّ الدلالة التضمّنية باصطلاح المناطقة باعتبار رجوع الدلالة التضمّنية إلى الالتزامية؛ لأنّها لا تتمّ إلّا حيث يكون معنى الجزء لازماً للكلّ فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما ـ منه ﷺ ـ.

عنها واحدةً واحدةً.

١. دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصودةً للمتكلّم بحسب العرف، ويتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلاً، أو شرعاً، أو لغةً، أو عادةً عليها.

مثالها قولهﷺ: «لاٰ ضَرَرَ ولاٰ ضِرٰارَ في الإسْلام»[١]، فإنّ صدْقَ الكلام يتوقّف على تقدير الأحكام والآثار الشرعيّة لتكون هي المنفيّةَ حقيقةً؛ لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين، فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعيّة وأحكامه. ومثله «رُفِعَ عَنْ أُمَّتي مٰا لاٰ يَعْلَمُونَ وَمٰا اضطَرُّوا إليه...»[٢].

مثالٌ آخرُ، قولهﷺ: «لاٰ صَلاٰةَ لِمَنْ جٰارُهُ المَسْجِدُ إلّا في المَسْجِدِ»[٣]؛ فإنّ صِدْقَ الكلام وصحّتَه تتوقّف على تقدير كلمة «كاملةً» محذوفة ليكون المنفيّ كمالَ الصلاة، لا أصلَ الصلاة.

مثالٌ ثالث قوله (تعالى): ﴿وَاسأَلِ القَرْيَةَ﴾[٤]، فإنّ صحّته عقلاً تتوقّف على تقدير لفظ «أهل»، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى «أهل»، فيكون من باب المجاز في الإسناد.

مثالٌ رابع قولهم: «أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنّي عَلى أَلْف»، فإنّ صحّة هذا الكلام شرعاً تتوقّف على طلب تمليكه أوّلاً له بألف؛ لأنّه لا عتق إلّا في ملك، فيكون التقدير «ملّكني العبدَ

---

١. لم أجد في الروايات المعتبرة كلمة «في الإسلام» ذيل حديث لا ضرر، بل الموجود فيها: «لا ضرر و لا ضرار». راجع *الوسائل* ١٧: ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣؛ والباب ٧ منها، الحديث ٢؛ *مستدرك الوسائل* ١٧: ١١٨، الباب ٩ من كتاب إحياء الموات، الحديث ١ و ٢.

٢. هذا مُفاد حديث الرفع و إن شئت متن الحديث الشريف فراجع:
الوسائل ١٦: ١٧٣، الباب ٢٦ من كتاب الأيمان، الحديث ٣ ـ ٦؛ *الكافي* ٢: ٤٦٣؛ *الفقيه* ١: ٤٨؛ *الخصال* ٢: ٤١٧؛ *المحاسن*: ٣٣٩؛ *دعائم الإسلام* ٢: ٩٥.

٣. هذا أيضاً مُفاد الأحاديث الواردة في باب كراهة تأخّر جيران المسجد عنه، *الوسائل* ٣: ٤٧٨، الباب ٢ من أبواب أحكام المسجد.

٤. يوسف (١٢) الآية: ٨٢.

بألف ثمّ أعتِقْه عنّي».

مثال خامس قول الشاعر:

نَحْنُ بِـمَا عِـنْدَنَا وَأَنْتَ بِـمَا　　　عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَأْيُ مُخْتَلِف

؛فإنّ صحّته لغةً تتوقّف على تقدير «راضون» خبراً للمبتدأ «نحن»؛ لأنّ «راضٍ» مفردٌ لا يصحّ أن يكون خبراً لنحن.

[مثال سادس، قولهم: «رأيت أسداً في الحمّام»، فإنّ صحّته عادةً تتوقّف على إرادة الرجل الشجاع من لفظ «أسد»][1].

وجميع الدلالات الالتزاميّة على المعاني المفردة، وجميع المَجازات في الكلمة أو في الإسناد ترجع إلى «دلالة الاقتضاء».

فإن قال قائل: إنّ دلالة اللفظ على معناه المجازيّ من الدلالة المطابقيّة، فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء؟!

نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازيّ من نوع دلالة الاقتضاء هو دلالةُ نفس القرينة المحفوفِ بها الكلامُ على إرادة المعنى المجازيّ من اللفظ، لا دلالةُ نفس اللفظ عليه بتوسّط القرينة.

والخلاصة أنّ المناط في دلالة الاقتضاء شيئان: الأوّل: أن تكون الدلالة مقصودة. والثاني: أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصحّ بدونها. ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً أو معنىً مراداً، حقيقيّاً أو مجازيّاً.

٢. دلالة التنبيه

وتسمّى «دلالةَ الإيماء» أيضاً، وهي كالأُولى في اشتراط القصد عرفاً، ولكن من غير أن يتوقّف صدْقُ الكلام أو صحّته عليها، وإنّما سياق الكلام ما يُقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يُستبعد عدم إرادته. وبهذا تفترق عن دلالة الاقتضاء؛ لأنّها ـ كما تقدّم ـ يتوقّف صدْقُ الكلام أو صحّته عليها.

---

١. ما بين المعقوفين موجودٌ في «س».

ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمّها:

١. ما إذا أراد المتكلّم بيان أمر فنبّه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: «دقّتِ الساعة العاشرة» مثلاً، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب لينبّهه على حلول الموعد المتّفق عليه. أو قال: «طلعت الشمس» مخاطباً مَنْ قد استيقظ من نومه حينئذٍ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: «إنّي عطشان» للدلالة على طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: «إنّك صائم» لبيان أنّه عالم بصومه.

ومن هذا الباب أيضاً الكنايات إذا كان المراد الحقيقيّ مقصوداً بالإفادة من اللفظ، ثمّ كنّى به عن شيء آخر.

٢. ما إذا اقترن الكلام بشيءٍ يفيد كونه علّةً للحكم، أو شرطاً، أو مانعاً، أو جزءاً، أو عدم هذه الأُمور، فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشيء علّةً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو جزءاً، أو عدمَ كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: «أعد الصّلاة» لمن سأله عن الشكّ في أعداد الثنائيّة؛ فإنّه يستفاد منه أنّ الشكّ المذكور علّة لبطلان الصّلاة؛ وللحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخَرُ قوله: «كفِّر» لمن قال له: «واقعتُ أهلي في نهار شهر رمضانَ»؛ فإنّه يفيد أنّ الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفّارة.

ومثال ثالث قوله: «بطل البيع» لمن قال له: «بعت السمك في النهر»، فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

ومثال رابع قوله: «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمّام، فيفهم منه عدم مانعيّة الكون في الحمّام للصلاة... وهكذا.

٣. ما إذا اقترن الكلام بشيءٍ يفيد تعيين بعض متعلّقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلتُ إلى النهر وشربتُ»، فيفهم من هذه المقارنة أنّ المشروب هو الماء، وأنّه من النهر. ومثل ما إذا قال: «قمتُ وخطبتُ» أي خطبت قائماً... وهكذا.

٣. دلالة الإشارة

و يُشترط فيها ـ على عكس الدلالتين السابقتين ـ ألّا تكون الدلالة مقصودةً بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازمٌ لمدلول الكلام لزوماً غير بيّن، أو لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقلّ الحمل، وهما آية ﴿وَحَمْلُه وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهراً﴾[1] و آية ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[2]؛ فإنّه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستّة أشهر، فيعرف أنّه أقلّ الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته؛ لأنّه لازمٌ لوجوب ذي المقدّمة باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ. ولذلك جعلوا وجوب المقدّمة وجوباً تبعيّاً لا أصليّاً؛ لأنّه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنّما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية: حجّيّة هذه الدلالات

أمّا دلالة الاقتضاء والتنبيه: فلا شكّ في حجّيتهما إذا كانت هناك دلالة وظهور؛ لأنّه من باب حجيّة الظواهر، ولا كلام في ذلك.

و أمّا دلالة «الإشارة»: فحجيّتها من باب حجّية الظواهر محلُّ نظرٍ و شكٍّ؛ لأنّ تسميتها بالدلالة من باب المسامحة؛إذ المفروض أنّها غير مقصودة و الدلالة تابعةٌ للإرادة، و حقّها أن تسمّى «إشارةً» و «إشعاراً» فقط بغير لفظ الدلالة. فليست هي من الظواهر في شيءٍ حتى تكون حجّة من هذه الجهة.

نعم، هي حجّة من باب الملازمة العقليّة حيث تكون ملازمةً، فيُستكشف منها لازمُها، سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقرّ و إن لم يكن

---

١. الأحقاف (٤٦) الآية: ١٥.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٣٣.

قاصداً لها، أو كان منكراً للملازمة. و سيأتي في محلّه في باب الملازمات العقليّة إنّ شاء اللّه تعالى[١].

تمرينات (٢٠)

١. عرِّف الدلالة السياقيّة.

٢. ما معنى دلالة الاقتضاء؟ ايتِ بأمثلة لها من الكتاب.

٣. ما معنى دلالة التنبيه؟ أُذكر بعض مواردها.

٤. ما معنى دلالة الإشارة؟ ايتِ بمثال من القرآن و مثالٍ من غيره.

٥. هل الدلالات الثلاث حجّة أم لا؟



---

١. يأتي في الصفحة: ٢٦٦.

الباب الخامس

العامّ و الخاصّ

تمهيد

العامّ و الخاصّ: هما من المفاهيم الواضحة البديهيّة التي لاتحتاج إلى التعريف إلّا لشرح اللفظ و تقريبِ المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محلّ لتعريفهما بالتعاريف الحقيقيّة.

و القصد من «العامّ»: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. و قد يقال للحكم: «إنّه عامّ» أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلّق أو المكلّف.

و القصد من «الخاصّ» الحكم الذي لايشمل إلّا بعض أفراد موضوعه أو المتعلّق أو المكلّف، أو أنّه اللفظ الدالّ على ذلك.

و التخصيص هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العامّ، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

و التخصّص هو أن يكون اللفظ من أوّل الأمر ـ بلاتخصيص ـ غيرَ شاملٍ لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العامّ

ينقسم العامّ إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلّق الحكم به:

١. «العموم الاستغراقيّ» و هو أن يكون الحكم شاملاً لكلّ فردٍ فردٍ، فيكون كلُّ فردٍ وحدَه موضوعاً للحكم، و لكلّ حكمٍ متعلّقٍ بفردٍ من الموضوع عصيانٌ خاصّ نحو: «أكرم

كلّ عالم».

٢. «العموم المجموعيّ» و هو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الإيمان بالأئمةعليهم السلام، فلا يتحقّق الإمتثال إلّا بـالإيمان بالجميع.

٣. «العموم البدليّ» و هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فردٌ واحدٌ فقط ـ على البدل ـ موضوعاً للحكم، فإذا امتُثل فردٌ واحد سقط التكـليف، نـحو: «أعتق أيّةَ رقبةٍ شئت».

فإن قال قائل: إنّ عَدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسـامحةٌ ظـاهرةٌ؛ لأنّ البدليّة تنافي العموم؛ إذ المفروض أنّ متعلّق الحكم أو موضوعَه ليس إلّا فرداً واحداً فقط.[1]

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدليّة ـ أي صلاح كـلّ فـرد لأن يكون متعلّقاً أو موضوعاً للحكم ـ. نعم، إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بـمقتضى الإطلاق فهو يدخل في المطلق لا في العامّ.

و على كلّ حال، إنّ عموم متعلّق الحكم لأحواله و أفراده إذا كان متعلّقاً للأمر الوجوبيّ أو الاستحبابيّ، فهو على الأكثر من نوع العموم البدليّ.

إذا عرفت هذا التمهيد فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العامّ و الخاصّ في فصولٍ:

١. ألفاظ العموم

لاشكّ أنّ للعموم ألفاظاً تخصّه دالّةً عليه إمّا بالوضع، أو بالإطلاق بمقتضى مـقدّمات الحكمة. و هي إمّا أن تكون ألفاظاً مفردة، مثل «كلّ» و ما في معناها، مثل «جـميع» و «تمام» و «أيّ» و «دائماً»، و إمّا أن تكون هَيْئاتٍ لفظيّةً، كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، و كون اللفظ جنساً مُحلّى باللام جمعاً كان أو مفرداً. فلنتكلّم عنها بالتفصيل:

١. لفظة «كلّ» و ما في معناها. فإنّه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها، سواءٌ كان عموماً استغراقيّاً أو مجموعيّاً؛ و إنّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مـهما

---

١. هذا ما قال به المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٢: ٥١٤.

كان لها من الخصوصيّات اللاحقة لمدخولها.

٢. «وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي»؛ فإنّه لاشكّ في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً، لا وضعاً؛ لأنّ عدم الطبيعة إنّما يكون بعدم جميع أفرادها. و هذا واضح لايحتاج إلى مزيد بيان.

٣. «الجمع المحلّى باللام و المفرد المحلّى بها»، لا شكّ في استفادة العموم منهما عند عدم العهد، و لكنّ الظاهر أنّه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلّى باللام، و إنّما يستفاد بالإطلاق بمقتضى الحكمة، و لافرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً.

و قد توهّم بعضهم[1] أنّ معنى استغراق الجمع المحلّى و كلّ جمع مثل «أكرم جميع العلماء» هو استغراقٌ بلحاظ مراتب الجمع، لابلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كلَّ جماعةٍ جماعةٍ، و يكون بمنزلة قول القائل: «أكرم جماعةً جماعةً»، فيكون موضوع الحكم كلَّ جماعة على حِدَة لاكلَّ فرد؛ فإكرم شخص واحد لايكون امتثالاً للأمر. و ذلك نظير عموم التثنية؛ فإنّ الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كلَّ اثنين اثنين، فإذا قال: «أكرم كلّ عالمَيْن» فموضوع الحكم كلُّ اثنين من العلماء، لاكلّ فرد.

و منشأ هذا التوهّم أنّ معنى الجمع، الجماعةُ، كما أنّ معنى التثنية، الاثنانُ، فإذا دخلَتْ أداة العموم عليه دلَّتْ على العموم بلحاظ كلّ جماعة جماعة، كما إذا دخلَتْ على المفرد دلَّتْ على العموم بلحاظ كلّ فرد فرد، و على التثنية دلَّتْ عليه بلحاظ كلّ اثنين اثنين؛ لأنّ أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

و لكن هذا توهّمٌ فاسدٌ؛ للفرق بين التثنية و الجمع؛ لأنّ التثنية تدلّ على الاثنين المحدود من جانب القلّة و الكثرة، بخلاف الجمع؛ فإنّه يدلّ على ما هو محدودٌ من جانب القلّة فقط؛ لأنّ أقلّ الجمع ثلاثة، و أمّا من جانب الكثرة فغير محدود أبداً. فكلُّ ما تُفرض لذلك اللفظ المجموعِ من أفراد مهما كثرت فهي مرتبةٌ واحدة من الجمع و جماعة واحدة،

---

١. منهم صاحب القوانين في أوّل كلامه. راجع *القوانين* ١: ٢١٥.

حتى لو أُريد جميع الأفراد بأسرها، فإنّها كلّها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتبَ له. فيكون معنى استغراق الجمع عدمَ الوقوف على حدّ خاصّ من حدود الجمع و مرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب؛ إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلاّ مرتبة واحدة، لامراتبُ متعدّدة، و ليس إلاّحدّ واحد هو الحدّ الأعلى، لاحدود متكثّرة، فهو من هذه الجهة ـكاستغراق المفرد ـ معناه عدم الوقوف على حد خاصّ، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنّما هو في عدم الاستغراق؛ فإنّ عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد، و عدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقلّ الجمع، و هو ثلاثة.

تمرينات (٢١)

١. ما المراد من العامّ والخاصّ؟

٢. ما الفرق بين التخصيص والتخصّص؟

٣. أُذكر أقسام العامّ و عرّفها؟

٤. ألفاظ العموم أيّها يدلّ على العموم بالوضع و أيّها يدلّ عليه بالإطلاق؟

٥. بيّن ما توهّم صاحب القوانين، ومنشأ هذا التوهّم، والجواب عنه؟

٢. المخصّص المتّصل و المنفصل

إنّ تخصيص العامّ على نحوين:

١. أن يقترن به مخصِّصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلّم، كقولنا: «أشهد أنْ لا إله إلّا الله». و يسمّى: «المخصّصَ المتّصلَ»، فيكون قرينةً على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم. و تلحق به ـ بل هي منه ـ القرينةُ الحاليّة المكتنِفُ بها الكلام الدالّـةُ عـلى إرادة الخصوص على وجهٍ يصحّ تعويل المتكلّم عليها في بيان مراده.

٢. ألّا يقترن به مخصِّصه في نفس الكلام، بل يرد في كلامٍ آخر مستقلٍّ قبلَه أو بعدَه. ويسمّى: «المخصّصَ المنفصلَ»، فيكون أيضاً قرينةً على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم، كالأوّل.

فإذن لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلّم، و إنّما الفرق بينهما من ناحية أُخرى، و هي ناحية انعقاد الظهور في العموم، ففي المتّصل لا ينعقد للكلام ظهور إلّا في الخصوص، و في المنفصل ينعقد ظهور العامّ في عمومه، غيرَ أنّ الخاصّ ظهوره أقوى، فيُقدَّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النصّ على الظاهر.

و السرّ في ذلك أنّ الكلام مطلقاً ـ العامّ و غيرَه ـ لا يستقرّ له الظهور و لا ينعقد إلّا بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفاً على وجهٍ لا يبقى بحسب العرف مـجالٌ لإلحـاقه بـضميمة تصلح لأن تكون قرينةً تَصْرِفه عن ظهوره الابتدائيّ الأوّليّ، و إلّا فالكلام مادام مـتّصلاً عرفاً فإنّ ظهوره مراعىً، فإن انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقرّ ظهوره الأوّل، و انعقد الكلام عليه، و إن لحقتْه القرينة الصارفة تبدّل ظهورُه الأوّل إلى ظهورٍ آخَرَ حَسَب دلالة القرينة، و انعقد حينئذٍ على الظهور الثاني. و لذا لو كانت القرينة مجملةً أو إن وُجِدَ في الكلام ما يُحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأوّل، و لا ظهورٌ آخَرُ، فيعود الكلام بُرمّته مجملاً.

هذا من ناحيةٍ كلّيّة في كلّ كلام. و مقامنا من هذا الباب؛ لأنّ المخصّص ـ كما قلنا ـ من قبيل القرينة الصارفة، فالعامّ له ظهور ابتدائيّ ـ أو بدويّ ـ في العموم، فـيكون مـراعـىً

بانقطاع الكلام و انتهائه، فإن لم يلحقه ما يخصّصه استقرّه ظهورُه الابتدائيّ و انقعد على العموم، و إن لحقَتْه قرينةُ التخصيص قبلَ الانقطاع تبدَّلَ ظهورُه الأوّل، و انقعد له ظهورٌ آخَرُ حسَبَ دلالة المخصَّص المتّصل.

اذن فالعامّ المخصَّص بالمتّصل لا يستقرّ و لا ينعقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصَّص بالمنفصل؛ لأنّ الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقرّ ظهوره الابتدائيّ في العموم، غيرَ أنّه إذا ورد المخصّص المنفصل يزاحم ظهورَ العامّ، فيقدَّم عليه من باب أنّه قرينةٌ عليه، كاشفةٌ عن المراد الجديّ.

٣. هل استعمال العامّ في المخصّص مجاز؟

قلنا: إنّ المخصّص بقسميه قرينةٌ على إرادة ما عدا الخاصّ من لفظ العموم، فيكون المراد من العامّ بعضَ ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في أنّ هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة؟ و اختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة:

منها: أنّه مجاز مطلقاً.[١]

و منها: أنّه حقيقة مطلقاً[٢].

و منها: التفصيل بين المخصَّص بالمتّصل و بين المخصَّص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالأوّل فهو حقيقة دون ما كان بالثاني [٣].

---

١. هذا القول مختار أبي علي و أبي هاشم و أتباعهما من المعتزلة. و ذهب إليه الغزاليّ و الآمدي و ابن الحاجب و البيضاويّ من العامّة، و الشيخ الطوسيّ و المحقّق الحلّي و صاحب القوانين و صاحب المعالم من الإماميّة. راجع *المستصفى* ٢: ٥٤؛ *الإحكام* (للآمدي) ٢: ٣٣٢؛ *منتهى الوصول و الأمل*: ١٠٦؛ *نهاية السؤول* ٢: ٣٩٤؛ *العدّة* ١: ٣٠٧؛ *معارج الأُصول*: ٩٧؛ *قوانين الأُصول* ١: ٢٦١؛ *معالم الدين*: ١٢٨.

٢. ذهب إليه أصحاب الشافعي و أصحاب أبي حنيفة من العامّة ـ على ما في *العدّة* ١: ٣٠٦ ـ، و الحنابلة منهم على ما في *الإحكام* (للآمدي) ٢: ٣٣٠. و اختاره الشيخ المفيد و كثيرٌ من المتأخّرين كالمحقّق الخراسانيّ و المحقّق النائينيّ و الشيخ الحائريّ. راجع *التذكرة* (المفيد): ٣٥؛ *كفاية الأُصول*: ٢٥٥؛ *فوائد الأُصول* ٢: ٥١٦؛ *درر الفوائد* ١: ١٨٠.

٣. ذهب إليه أبوعبدالله و أبو الحسين البصريّ و الفخر الرازيّ. راجع *المعتمد* ١: ٢٦٢ ـ ٢٦٣، و *المحصول في علم أُصول الفقه* ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١. و نُسب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني في *الإحكام* (للآمدي) ٢: ٣٣١.

و قيل: بالعكس[١].

و الحقّ عندنا هو القول الثاني، أيّ إنّه حقيقة مطلقاً.

الدليل: أنّ منشأ توهُّمِ القول بالمجاز أنّ أداة العموم لمّا كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها و عمومه لجميع أفراده، فلو أُريد منه بعضه فقد استُعملت في غير ما وُضِعتْ له، فيكون الاستعمال مجازاً. و هذا التوهّم يُدفع بأدنى تأمّلٍ؛ لأنّه في التخصيص بالمتّصل كقولك مثلاً: «أكرم كلَّ عالم إلّا الفاسقين» لم تُستعمل أداة العموم إلّا في معناها، و هو الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر أنّ مدخولها تارة يدلّ عليه لفظٌ واحدٌ مثل: «أكرم كلّ عادل»، و أُخرى يدلّ عليه أكثرُ من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه أنّ مدخول «كلّ» ليس ما يصدق عليه لفظ عالم ـ مثلاً ـ، بل هو خصوص العالم العادل في المثال. و أمّا «كلّ» فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم والشمول؛ لأنّها تدلّ حينئذٍ على الشمول لكلّ عادل من العلماء، و لذا لا يصحّ أن يوضع مكانَها كلمة «بعض»، فلا يستقيم المعنى لو قلتَ: «أكرم بعض العلماء إلّا الفاسقين»، و إلّا لما صحّ الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلتَ: «أكرم بعض العلماء العدول»؛ فإنّه لا يدلّ على تحديد الموضوع كما لو كانت «كلّ» و الاستثناء موجودين.

والحاصل أنّ لفظة «كلّ» و سائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تُستعمل إلّا في معناها، و هو الشمول.

و لا معنى للقول بأنّ المجاز في نفس مدخولها؛ لأنّ مدخولها مثل كلمة «عالم» موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعةِ بجميع أفرادها أو بعضها. و إرادة الجميع أو البعض إنّما يكون من دلالة لفظة أُخرى كـ«كلّ»، أو «بعض». فإذا قيّد مدخولها و أُريد منه المقيّد بالعدالة في المثال المتقدّم لم يكن مستعملاً إلّا في معناه، و هو مَنْ له العلم، و تكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد و المقيّد من باب تعدّد الدالّ و المدلول. و سيجيء ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

---

١. لم يذكر له قائل.

و حكى الآمدي خمسة مذاهب أُخَرَ. فراجع الإحكام ٢: ٣٣١.

هذا الكلام كلّه عن المخصَّص بالمتّصل. و كذلك الكلام عن المخصَّص بالمنفصل؛ لأنّا قلنا: إنّ التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاصّ قرينةً منفصلةً على تقييد مدخول «كلّ» بما عدا الخاصّ، فلاتصرُّف في أداة العموم، و لا في مدخولها، و يكون أيضاً من باب تعدّد الدالّ و المدلول. و لو فرض أنّ المخصَّص المنفصل ليس مقيّداً لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فانّ هذا لايلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العامّ هو البعض، حتى يكون مجازاً، بل إنّما يكشف الخاصّ عن المراد الجدىّ من العامّ.[1]

٤. حجيّة العامّ المخصَّص في الباقي

إذا شككنا في شمول العامّ المخصَّص لبعض أفراد الباقي من العامّ بعد التخصيص، فهل العامّ حجّةٌ في هذا البعض فيتمسّك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العامّ؟ على أقوال؛ مثلاً اذا قال المولى: «كلّ ماءٍ طاهرٌ»، ثمّ استثنى من العموم بدليلٍ متّصل أو منفصل الماءَ المتغيّر بالنجاسة و نحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيُّرٍ، فإذا قلنا بأنّ العامَّ المخصَّص حجّةٌ في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العامّ في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غيرِ المتغيّر[2]. و اذا لم‌نقل بحجّيّته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلّقاً لادليل عليه من العامّ، فنلتمس له دليلاً آخَرَ يقول بطهارته أو نجاسته.

و الأقوال في المسألة كثيرة:

منها: التفصيل بين المخصَّص بالمتّصل، فيكون حجّةً في الباقي، و بين المخصّص بالمنفصل، فلا يكون حجّة[3].

---

۱. هذا الدليل ذكره المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ۲: ۵۱۷.

۲. قوله: «غير المتغيّر» صفةٌ لقوله: «الماء». أي نحكم بطهارة الماء الذي لاقى النجاسة و لم‌يتغيّر أحد أوصافه.

۳. و هذا منسوبٌ إلى بعض العامّة كالبلخي. راجع *مطارح الأنظار*: ۱۹۲، *الإحكام* (الآمدي) ۲: ۳۳۸؛ *اللمع*: ۱۰۷.

و قيل بالعكس.[1]

والحقّ في المسألة هو الحجّيّة مطلقاً؛ لأنّ اساس النزاع ناشئٌ من النزاع في المسألة السابقة، و هي أنّ العامّ المخصَّص مجازٌ في الباقي أم لا؟

و مَن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العامّ و حجّيّته في جميع الباقي من جهة أنّ المفروض أنّ استعمال العامّ في تمام الباقي مجازٌ و استعماله في بعض الباقي مجازٌ آخَرُ أيضاً، فيقع النزاع في أنّ المجاز الأوّل أقربُ إلى الحقيقة، فيكون العامّ ظاهراً فيه، أو أنّ المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما. فإذا كان المجاز الأوّل هو الظاهرَ كان العامّ حجّة في تمام الباقي، و إلّا فلا يكون حجّة.

أمّا نحن الذين نقول بأن العامّ المخصَّص حقيقةٌ [في الباقي] ـ كما تقدّم ـ ففي راحة من هذا النزاع؛ لأنّا قلنا: إنّ أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتّصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقيةً على حالها، و إنّما مدخولها تتضيّق دائرتُهُ بالتخصيص.

فحكم العامّ المخصَّص حكم العامّ غير المخصَّص في ظهوره في الشمول لكلّ ما يمكن أن يدخل فيه.

و على أيّ حال، بعد القول بأنّ العامّ المخصَّص حقيقة في الباقي ـ على ما بيّنّاه ـ لا يبقى شك في حجّيّته في الباقي. و إنّما يقع الشكّ على تقدير القول بالمجازيّة، فقد نقول إنّه حجّةٌ في الباقي على هذا التقدير، و قد لا نقول. لا أنّه كلّ مَنْ يقول بالمجازيّة يقول بعدم الحجّيّة، كما توهّم ذلك بعضهم[2].

---

١. لم يذكر له قائل.

و حكي الشوكاني و الآمدي خمسة مذاهب أُخَرَ، فراجع *إرشاد الفحول*: ١٣٨، و *الإحكام* ٢: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

٢. و هو المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ٢: ٥١٦ و ٥٢٣.

تمرينات (٢٢)

١. ما هو المخصّص المتّصل والمخصّص المنفصل؟

٢. ما الفرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل من ناحية انعقاد الظهور في العموم؟

٣. ما هي الأقوال في استعمال العامّ في المخصّص؟

٤. ما هو مختار المصنّف﴿ في استعمال العامّ في المخصّص؟ وما دليله؟

٥. بيّن مسألة حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي؟

٦. ما هي الأقوال في مسألة حجّية العامّ المخصّص في الباقي؟

٧. ما هو مختار المصنّف في المسألة؟ و ما هو دليله؟



٥. هل يسري إجمال المخصّص إلى العامّ؟

كان البحث السابق ـ وهو «حجّية العامّ في الباقي» ـ في فرض أنّ الخاصّ مبيَّنٌ لا إجمال فيه، و إنّما الشكّ في تخصيص غيره ممّا علم خروجه من الخاصّ.

و علينا الآنَ أن نبحث عن حجّيّة العامّ في فرض إجمال الخاصّ. و الإجمال على نحوين:

١. «الشبهة المفهوميّة»: و هي في فرض الشكّ في نفس مفهوم الخاصّ بأن كان مجملاً، نحو قوله ﷺ: «كلُّ ماءٍ طاهرٌ إلّا ما تَغَيَّرَ طَعْمُهُ أو لَوْنُهُ أو ريحُهُ»[1] الذي يشكّ فيه أنّ المراد من التغيّر خصوص التغيّر الحسّيّ، أو مايشمل التغيّر التقديريّ. و نحو قولنا: «أحسِن الظنَّ إلّا بخالد» الذي يشكّ فيه أنّ المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلاً.

٢. «الشبهةُ المصداقيّة»: و هي في فرض الشكّ في دخول فرد من أفراد العامّ في الخاصّ مع وضوح مفهوم الخاصّ، بأن كان مبيّناً لا إجمال فيه، كما إذا شكّ في مثال الماء السابق أنّ ماءً معيّناً أتغيّر بالنجاسة فدخل في حكم الخاصّ أم لميتغيّر فهو لا يزال باقياً على طهارته؟

و الكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيّناً. فلنفرد لكلٍّ منهما بحثاً مستقلاً.

۱) الشبهة المفهوميّة

الدوران في الشبهة المفهوميّة تارةً يكون بين الأقلّ و الأكثر، كالمثال الأوّل، فإنّ الأمر دائرٌ فيه بين تخصيص خصوص التغيّر الحسّيّ أو يعمّ التقديريّ، فالأقلّ هو التغيّر الحسّيّ، و هو المتيقّن، و الأكثر هو الأعمّ منه و من التقديريّ. و أُخرى، يكون بين المتباينين، كالمثال الثاني، فإنّ الأمر دائرٌ فيه بين تخصيص خالدبن بكر و بين خالدبن سعد، و لا قدر متيقّن في البين.

---

١. هذا مفاد الأحاديث الواردة في باب نجاسة الماء بتغيّر أحد أوصافه. راجع *الوسائل* ١: ١٠٢ـ١٠٧، الباب ٣ و ٥ من أبواب الماء المطلق.

ثمّ على كلّ من التقديرين، إمّا أن يكون المخصّص متّصلاً أو منفصلاً. و الحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

١،٢. فيما إذا كان المخصّص متّصلاً، سواء كان الدوران فيه بين الأقلّ و الأكثر أو بين المتباينين؛ فإنّ الحقّ فيه أنّ إجمال المخصّص يسري إلى العامّ، أي إنّه لا يمكن التمسّك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العامّ.

و هو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أنّ المخصّص المتّصل من نوع قرينة الكلام المتّصلة، فلا ينعقد للعامّ ظهور إلّا فيما عدا الخاصّ، فإذا كان الخاصّ مجملاً سرى إجماله إلى العامّ؛ لأنّ ما عدا الخاصّ غير معلوم، فلا ينعقد للعامّ ظهورٌ فيها لم يعلم خروجه عن عنوان الخاصّ.

٣. في الدوران بين الأقلّ و الأكثر إذا كان المخصّص منفصلاً، فإنّ الحقّ فيه أنّ إجمال الخاصّ لا يسري إلى العامّ، أي إنّه يصحّ التمسّك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقلّ في حكم العامّ.

و الحجّة فيه واضحة بناءً على ما تقدّم في الفصل الثاني[1] من أنّ العامّ المخصّص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، و إذا كان يقدّم عليه الخاصّ فمن باب تقديم أقوى الحجّتين؛ فإذا كان الخاصّ مجملاً في الزائد على القدر المتيقّن منه، فلا يكون حجّة في الزائد؛ لأنّه ـ حسَبَ الفرض ـ مجملٌ لا ظهور له فيه، و إنّما تنحصر حجّيّته في القدر المتيقّن و هو الأقل.

فكيف يزاحم العامّ المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقّن من الخاصّ و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاصّ؛ فإذا خرج القدر المتيقّن بحجّةٍ أقوى من العامّ يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجّيّة العامّ و ظهوره فيه.

٤. في الدوران بين المتباينين إذا كان المخصّص منفصلاً، فإنّ الحقّ فيه أنّ إجمال الخاصّ يسري إلى العامّ، كالمخصّص المتّصل؛ لأنّ المفروض حصول العلم الإجماليّ بالتخصيص واقعاً، و إن تردّد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجّيّة في كلّ واحد منهما.

---

١. راجع الصفحة: ١٥٥ ـ ١٥٦.

و الفرق بينه و بين المخصّص المتّصل المجمل أنّه في المتّصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً، و في المنفصل المردّد بين المتباينين ترتفع حجّيّة الظهور، و إن كان الظهور البدويّ باقياً، فلا يمكن التمسّك بأصالة العموم في أحد المردّدين.

بل لو فرض أنّها تجري بالقياس إلى احدهما فهي تجري أيضاً بالقياس إلى الآخر، و لايمكن جريانهما معاً؛ لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان و يتساقطان. و إن كان الحقّ أنّ نفس وجود العلم الإجماليّ يمنع من جريان أصالة العموم في كلّ منهما رأساً، لا أنّهاتجري فيهما فيحصل التعارض ثمّ التساقط.

ب) الشبهة المصداقيّة

قلنا: إنّ الشبهة المصداقيّة تكون في فرض الشكّ في دخول فردٍ من أفراد ما ينطبق عليه العامّ في المخصّص، مع كون المخصّص مبيّناً لا إجمال فيه، و إنّما الإجمال في المصداق. فلا يُدرى أنّ هذا الفرد متّصفٌ بعنوان الخاصّ، فخرج عن حكم العامّ، أم لم يتّصف فهو مشمولٌ لحكم العامّ، كالمثال المتقدّم، و هو الماء المشكوك تغيُّره بالنجاسة، و كمثال الشكّ في اليد على مال أنّها يدٌ عاديةٌ أو يدُ أمانةٍ، فيشكّ في شمول العامّ لها، و هو قولهﷺ: «على اليدِ ما أخذت حتى تؤدّي»[1]، لأنّها يدٌ عاديّةٌ، أو خروجها منه لأنّها يد أمانة، لما دلّ على عدم ضمان يد الأمانة المخصّص لذلك العموم.

ربما يُنسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القولُ بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة[2]، و لذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان.

وقد يستدلّ لهذا القول بأنّ انطباق عنوان العامّ على المصداق المردّد معلومٌ، فيكون العامّ حجّة فيه ما لم يُعارَض بحجّة أقوى، و أمّا انطباق عنوان الخاصّ عليه فغير معلوم، فلايكون الخاصّ حجّة فيه، فلا يزاحم حجيّه العامّ.[3]

---

١. *عوالي اللآلي* ١: ٢٢٤.

٢. نسبه إليهم المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٢: ٥١٨.

٣. هكذا استدلّ لهذا القول المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٢: ٥١٨.

و هو نظير ما قلناه في المخصّص المنفصل في الشبهة المفهوميّة عند الدوران بين الأقلّ و الأكثر.

والحقّ عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة في المتّصل و المنفصل معاً.

و دليلنا على ذلك: أنّ المخصّص لمّا كان حجّةً أقوى من العامّ، فإنّه موجبٌ لقصر حكم العامّ على باقي أفراده، و رافعٌ لحجّيّة العامّ في بعض مدلوله. و الفرد المشكوك مردّدٌ بين دخوله فيما كان العامّ حجّة فيه و بين خروجه عنه، مع عدم دلالة العامّ على دخوله فيما هو حجّة فيه، فلا يكون العامّ حجّة فيه بلا مزاحم، كما قيل في دليلهم. و لئن كان انطباق عنوان العامّ عليه معلوماً فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجّة.

والحاصل أنّ هناك عندنا حجّتين معلومتين حَسَب الفرض: إحداهما: العامّ، و هو حجّة فيما عدا الخاصّ. و ثانيتهما: المخصّص، و هو حجّة في مدلوله. و المشتبه مردّدٌ بين دخوله في تلك الحجّة أو هذه الحجّة.

و بهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقيّة و بين الشبهة المفهوميّة في المنفصل عند الدوران بين الأقلّ و الأكثر. فإنّ الخاصّ في الشبهة المفهوميّة ليس حجّة إلاّ في الأقلّ، و الزائد المشكوك ليس مشكوكَ الدخول فيما كان الخاصّ معلومَ الحجّيّة فيه، بل الخاصّ مشكوك أنّه جعل حجّة فيه أم لا. و مشكوك الحجّيّة في شيءٍ ليس بحجّة ـ قطعاً ـ في ذلك الشيء.[1] و أمّا العامّ فهو حجّة إلّا فيما كان الخاصّ حجّة فيه. و عليه، لا يكون الأكثر مردّداً بين دخوله في تلك الحجّة أو هذه الحجّة، كالمصداق المردّد، بل هو معلوم أنّ الخاصّ ليس حجّة فيه لمكان الشكّ، فلا يزاحم حجّيّة العامّ فيه.

و أمّا فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة أنّها يدٌ عاديةٌ أو يدُ أمانةٍ، فلا يعلم أنّها

---

١. سيأتي في «مباحث الحجّة» أنّ قوام حجّيّة الشيء بالعلم؛ لأنّه إنّما يكون الشيء صالحاً لأن يحتجّ به المولى على العبد إذا كان واصلاً إليه بالعلم. فالعلم مأخوذ في موضوع الحجّة فعند الشك في حجّيّة شيء يرتفع موضوعها، فيعلم بعدم حجّيّته. و معنى الشك في حجّيّته احتمال أنّه نصبه الشارع حجّة واقعاً على تقدير وصوله. و حيث لم يصل، يقطع بعدم حجّيّته فعلاً فيزول ذلك الاحتمال البدويّ عند الالتفات إلى ذلك، لا أنّه حين الشكّ في الحجّيّة يقطع بعدم الحجّيّة و إلاّ للزم اجتماع الشك و القطع بشيءٍ واحدٍ في آنٍ واحد، و هو مُحال. ـ منه ﷺ ـ.

لأجل القول بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، و لعلّ لها وجهاً آخَرَ ليس المقام محلَّ ذكره[١].

تنبيه: في جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية إذا كان المخصّص لُبيّاً

المقصود من المخصّص اللُّبّي ما يقابل اللفظيّ، كالإجماع و دليل العقل اللذين هما دليلان و ليسا من نوع الألفاظ. فقد نُسب إلى الشيخ المحقّق الأنصاريّ‌ؒ جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة مطلقاً إذا كان المخصّص لبيّاً[٢]. و تبعه جماعة من المتأخّرين عنه[٣].

و ذهب المحقّق شيخ أساتذتنا (صاحب الكفايهؒ) إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصّص اللبّيّ ممّا يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم في بيان مراده بأن كان عقليّاً ضروريّاً؛ فإنّه يكون كالمتّصل، فلا ينعقد للعامّ ظهورٌ في العموم، فلا مجال للتمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، و بين ما إذا لم‌يكن كذلك، كما إذا لم‌يكن التخصيص ضروريّاً على وجه يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم، فإنّه لامانع من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ لبقاء العامّ على ظهوره، و هو حجّة بلا مزاحم.

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة، و السيرة المستمرّة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبدَهُ بإكرام جِيرانه، و حصل القطع للعبد بأنّ المولى لا يريد إكرام من كان عدوّاً له من الجيران فإنّ العبد ليس له ألّا يكرم مَنْ يشكّ في عداوته،

---

١. وإن شئت فراجع *فوائد الأُصول* ٢: ٥٢٩.

٢. نُسب إليه في *فوائد الأُصول* ٢: ٥٣٦، و *المحاضرات* ٥: ١٩٦. و لكن قال المحقّق البروجرديّ: «فقد ظهر لك أنّ الشيخؒ لم‌يفرق بين اللفظيّ و اللبيّ بما هما كذلك» *نهاية الأُصول*: ٢٨٩. و الحقّ معه، فإنّ الشيخ الأنصاريّ قال: «إنّ التخصيص تارةً يوجب تعدّد الموضوعين، و أُخرى لا يوجب ذلك، فعلى الأوّل لا وجه لتحكيم العامّ و أغلب مايكون ذلك إنّما هو في التخصيصات اللفظيّة. و على الثاني يجب تحكيم العامّ و أغلب ما يكون إنّما هو في التخصيصات اللبّيّة» انتهى ملخّصاً. *مطارح الأنظار*: ١٩٤.

٣. تبعه في ذلك ـ كما سيأتي في المتن ـ المحقّق الخراسانيّ لا مطلقاً، بل بالقياس إلى خصوص المخصّص اللبّيّ الذي لا يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم في بيان مراده. راجع *كفاية الأُصول*: ٢٥٩.

للمولى أن يؤاخذه على عدم إكرامه، و لا يصحّ منه الاعتذار بمجرّد احتمال العداوة، لأنّ بناء العقلاء و سيرتَهم هي ملاكُ حجّيّة أصالة الظهور، فيكون ظهور العامّ ـ في هذا المقام ـ حجّةً بمقتضى بناء العقلاء.

و زاد على ذلك أنّه يُستكشف من عموم العامّ للفرد المشكوك أنّه ليس فرداً للخاصّ الذي علم خروجه من حكم العامّ. و مثّلَ له بعموم قوله: «لعن اللّه بني فلان قاطبةً» المعلومِ منه خروجُ من كان مؤمناً منهم، فإن شكّ في إيمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم. و كلّ من جاز لعنه ليس مؤمناً. فينتج من الشكل الأوّل: «هذا الشخص ليس مؤمناً». هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية[1]

و لكن شيخنا المحقّق الكبير النائينيّ لم يرتض هذا التفصيلَ، و لا إطلاقَ رأي الشيخ، بل ذهب إلى تفصيل آخر[2]. و خلاصته: أن المخصّص اللّبّيّ، سواء كان عقليّاً ضروريّاً يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم في مقام التخاطب أو لم يكن كذلك، بأن كان عقليّاً نظريّاً أو إجماعاً؛ فإنّه كالمخصّص اللفظيّ كاشفٌ عن تقييد المراد الواقعيّ في العامّ من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقياً على إطلاقه الذي يظهر فيه العامّ، فلا مجال للتمسّك بالعامّ في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبّيّ و اللفظيّ؛ لأنّ المانع من التمسّك بالعامّ مشترك بينهما و هو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً. و لا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظيّاً أو لبيّاً.

و استثنى من ذلك ما اذا كان المخصّص اللبّيّ لم يُستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً، بأن كان العقل إنّما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً، أو قام الإجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع، كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أنّ ملاك لَعْنِ بني فلان[3] هو كفرهم، فإنّ ذلك لايوجب تقييد موضوع الحكم، لأنّ الملاك لايصلح لتقييده، بل من العموم يُستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شكّ في وجود الملاك في فردٍ، يكون

---

١. *كفاية الأصول*: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

٢. *فوائد الأصول* ٢: ٥٣٦ ـ ٥٣٨.

٣. أي بني أميّة قاطبةً ـ مثلاً ـ.

عموم الحكم كاشفاً عن وجوده فيه.

نعم، لو علم بعدم وجود الملاك في فردٍ، يكون الفرد نفسُهُ خارجاً كما لو أخرجه المولى بالنّص عليه، لا أنّه يكون كالمقيّد لموضوع العامّ.

و أمّا سكوت المولى عن بيانه، فهو إمّا لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالي العاديّين. نعم، لو تردّد الأمر بين أن يكون المخصّص كاشفاً عن الملاك أو مقيّداً لعنوان العامّ؛ فإنّ التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية؛ يكون وجيهاً.

والحاصل أنّ المخصّص إن أحرزنا أنّه كاشفٌ عن تقييد موضوع العامّ فلا يجوز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة أبداً. و إن أحرزنا أنّه كاشفٌ عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسّك بالعموم، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك. و إن تردّد أمره و لم يحرز كونه قيداً أو ملاكاً فان كان حكم العقل ضروريّاً يمكن الاتّكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأوّل، و إن كان نظريّاً أو اجماعاً لا يصحّ الاتّكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسّك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أنّ ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات[1].

هذا كلّه حكاية أقوال علمائنا في المسألة. و إنّما أطلتُ في نقلها؛ لأنّ هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الأنصاريّ؛ مؤسّس الأُصول الحديث. و اختلف فيها أساطين مشايخنا، و نكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال، لئلّا نخرج عن الغرض الذي وُضعت له الرسالة.

وبالاختصار إنّ ما ذهب إليه الشيخ؛ هو الأولى بالاعتماد. و لكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه[2].

---

١. انتهى مخلّص كلام المحقّق النائينيّ.

٢. و توضيح ذلك: أن كلّ عامّ ظاهرٍ في العموم لابدّ أن يتضمّن ظهورين: ١: ظهورَه في عدم منافاة أيّة صفة من الصفات أو أيّ عنوان من العناوين لحكمه. ٢: ظهوره في عدم وجود المنافي أيضاً، أي إنّه ظاهر في عدم المنافاة و عدم المنا في معه، فإنّ معنى ظهور عموم «أكرم جيراني» ـ مثلاً ـ أنّه ليس هناك صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب إكرام الجيران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما معناه أيضاً أنّه ليس يوجد ←

....

→ في الجيران مَن فيه صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب إكرامه. و هذا واضح لا غبار فيه.

فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصّصٌ منفصلٌ لفظيٌّ، كما لو قال في المثال المتقدّم: «لا تكرم الأعداء من جيراني»، فإن هذا المخصّص لا شكّ في أنّه يكون ظاهراً في أمرين: ١: إنّ صفة العداوة منافية لوجوب الإكرام. ٢: إن في الجيران مَن هو على صفة العداوة فعلاً أو يتوقّع منه أن يكون عدوّاً، و إلّا لو لم يوجد العدوّ و لا يتوقّع فيهم لكان هذا التخصيص لغواً و عبثاً لا يصدر من الحكيم.

و على ذلك فيكون المخصّص اللفظيّ مزاحماً للعامّ في الظهورين معاً، فيسقط عن الحجّيّة فيهما معاً. فإذا شككنا في فرد من الجيران أنّه عدوّ أم لا، فلا مجال فيه للتمسّك بالعامّ في إلحاقه بحكمه؛ لسقوط العامّ عن حجّيّته في شموله له؛ إذ يكون هذا الفرد مردّداً بين دخوله فيما أصبح العامّ حجّةً فيه و بين دخوله فيما كان الخاصّ حجّةً فيه.

أمّا لو كان هناك مخصّص لبيّ، كما لو حكم العقل ـ مثلاً ـ بأنّ العداوة تنافي وجوب الإكرام، فإنّ هذا الحكم من العقل لا يتوقّف على أن يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقّعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم، سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا أبداً؛ إذ لا مجال للقول بأنّه لو لم يكن هناك أعداء، لكان حكم العقل لغواً و عبثاً، كما هو واضح بأدنى تأمّل و التفات.

و عليه، فالحكم العقليّ هذا لا يزاحم الظهور الثاني العامّ ـ أعني ظهوره في عدم المنافي ـ فظهور الثاني هذا يبقى بلا مزاحم. فإذا شككنا في فرد من الجيران أنّه عدوّ أم لا، فلا مانع من التمسك بالعامّ في إدخاله في حكمه؛ لأنّه لا يكون هذا الفرد مردّداً بين دخوله في هذه الحجّة أو هذه الحجّة؛ إذ المخصّص اللبّيّ حسَب الفرض لا يقتضي وجود المنافي و ليس حجّةً فيه. أمّا العامّ فهو حجّة فيه بلا مزاحم.

فظهر من هذا البيان أنّ الفرق عظيم بين المخصّص اللبّيّ و المخصّص اللفظيّ من هذه الناحية؛ لأنّه في المخصّص اللبّيّ يبقى العامّ حجّةً في ظهوره الثاني من دون أن يكون المخصّص متعرّضاً له، و لا يسقط العامّ عن الحجّيّة في ظهوره إلّا بمقدار المزاحمة لا أكثر. و هذا بخلاف المخصّص اللفظيّ، فإنّه ظاهرٌ في الأمرين معاً كما قدّمناه، فيكون مزاحماً للعامّ فيهما معاً.

و لا فرق في المخصّص اللبّيّ بين أنّ يكون ضروريّاً أو يكون غير ضروريّ،* و لا بين أن يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العامّ أو كاشفاً عن ملاك الحكم،** فإنّه في جميع هذه الصور لا يقتضي وجود المنافي.

و بهذا التحرير للمسألة يتجلّى مرام الشيخ الأعظم‌ رحمه الله [و] أنّه الأولى بالاعتماد ـ منه‌ رحمه الله ـ.

---

* خلافاً للمحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ٢٥٩.

** خلافاً للمحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ٢: ٥٣٦ ـ ٥٣٨.

و هذه الحاشية ليست في «س».

تمرينات (٢٣)

○ التمرين الأوّل

١. ما الفرق بين الشبهة المفهوميّة والشبهة المصداقيّة؟

٢. أُذكر أقسام الشبهة المفهوميّة، وبيّن حكم كلّ من الأقسام.

٣. ما هو رأي القدماء في الشبهة المصداقيّة؟ وما دليلهم عليه؟

٤. ما هو مختار المصنّف ﷺ في الشبهة المصداقيّة؟ و ما دليله عليه؟

٥. ما الفرق بين الشبهة المصداقيّة و بين الشبهة المفهوميّة في المنفصل عند الدوران بين الأقلّ والأكثر؟

٦. ما الفرق بين المخصّص اللبّي والمخصّص اللفظي؟

٧. بيّن آراء الأعلام الثلاثة (الشيخ الأنصاريّ والمحقّق الخراسانيّ والمحقّق النائيني) في التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لبّيّاً.

○ التمرين الثاني

١. بيّن ما ذكره المصنّف ﷺ في تحرير قول الشيخ الأنصاري ﷺ، و وجه أولويّته.

٦. لايجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

لا شكّ في أنّ بعض عمومات القرآن الكريم و السنّة الشريفة ورد لها مخصّصات منفصلة شرحَتِ المقصود من تلك العمومات. و هذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة، والائمّة الأطهار عليهم السلام حتّى قيل: «ما من عامّ إلّا و قد خصّ»[1]. و لذا ورد عن ائمّتنا ذمُّ مَنْ استبدّوا برأيهم في الأحكام، لأنّ في الكتاب المجيد و السنّة عامّاً و خاصّاً و مطلقاًو مقيّداً، و هذه الأمور لاتُعرف إلّا من طريق آل البيت عليهم السلام.

و هذا ما أو جب التوقّف في التسرّع بالأخذ بعموم العامّ قبل الفحص و اليأس من وجود المخصّص؛ لجواز أن يكون هذا العامّ من العمومات التي لها مخصّصٌ موجودٌ في السنّة أو في الكتاب لم‌يطّلع عليه مَنْ وصل إليه العامّ. و قد نُقل عدم الخلاف، بل الإجماع[2] على عدم جواز الأخذ بالعامّ قبل الفحص و اليأس. و هو الحقّ.

و السرّ في ذلك واضحٌ لما قدّمناه، لأنّه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده أن يعتمد على القرائن المنفصلة لايبقى اطمئنان بظهور العامّ في عمومه، فإنّه يكون ظهوراً بدويّاً. و للشارع حجّةٌ على المكلّف إذا قصّر في الفحص عن المخصّص.

أمّا إذا بذل وُسْعَهُ و فَحَصَ عن المخصّص في مظانّه حتّى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العامّ. وليس للشارع حجّة عليه فيما لو كان هناك مخصّصٌ واقعاً لم يتمكّن المكلّف من الوصول إليه عادةً بالفحص، بل للمكلّف أن يحتجَّ فيقولَ: إنّي

---

١. *معالم الدين*: ١٣٥؛ *مطارح الأنظار*: ١٩٢؛ *كفاية الأُصول*: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

٢. و الناقل هو الغزاليّ في *المستصفى* ٢: ١٥٧؛ و ابن الحاجب في *منتهى الوصول و الأمل*: ١٤٤، و أبو إسحاق الشيرازيّ في *اللمع*: ٢٨.

و ذهب بعض العامّة إلى جواز التمسّك بالعامّ قبل الفحص، كالبيضاويّ و الأرمويّ و الصيرفيّ على ما في *اللمع*: ٢٨؛ و *فواتح الرحموت* (المطبوع بهامش *المستصفى* ١: ٢٦٧)، و *نهاية السؤول* ٢: ٤٠٣. وقيل: «أوّل من عنون المسألة أبو العباس بن سريج المتوفّى أوائل القرن الرابع، و كان يقول بعدم الجواز. و استشكل عليه تلميذه أبوبكر الصير في بأنّه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسّك بأصالة الحقيقة أيضاً قبل الفحص عن قرينة المجاز». هذا منقول في نهاية الأُصول: ٣١١.

فحصتُ عن المخصّص فلم أظفر به، و لو كان مخصّص هناك كان ينبغي بيانه على وجهٍ لو فحصنا عنه عادةً لوجدناه في مظانّه، و إلّا فلا حجّة فيه علينا.

و هذا الكلام جارٍ في كلّ ظهور؛ فإنّه لا يجوز الأخذ به إلّا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فإذا فحص المكلّف و لم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور و يكونَ حجّةً عليه.

و من هنا نستنتج قاعدةً عامّةً تأتي في محلّها و نستوفي البحث عنها ـ إن شاء اللّه تعالى ـ.[1] و المقام من صغرياتها، و هي «إنّ أصالة الظهور لا تكون حجّةً إلّا بعد الفحص و اليأس عن القرينة».

أمّا بيان مقدار الفحص الواجب أ هو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظنّ الغالب و الإطمئنان بعدمها؟ فذلك موكول إلى محلّه. و *المختار* كفاية الاطمئنان. و الذى يهوّن الخَطبَ في هذه العصور المتأخّرة أنّ علماءنا ـ قدّس سرّهم ـ قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها في كتب الأخبار و الفقه، حتى أنّ الفقيه أصبح الآنَ يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانّها المهيّأة؛ فإذا لم يجدها بعد الفحص، يحصل له القطع غالباً بعدمها.

تمرينات (٢٤)

○ التمرين الأوّل

١. هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص أم لا؟

٢. ما هو مقدار الفحص الواجب عن المخصّص؟

○ التمرين الثاني

١. أذكر أوّل من عنون مسألة الفحص عن المخصّص.

---

١. يأتي في الباب الخامس من مباحث الحجّة.

٧. تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عامّ ثمّ ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العامّ بقرينة خاصّة. مثل قوله (تعالى): ﴿وَ ٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ إلى قوله: ﴿وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فى ذٰلِك﴾[١]؛ فإنّ «المُطَلَّقَات» عامّةٌ للرجعيّات و غيرها، و لكن الضمير في «بُعُولَتُهُنَّ» يراد به خصوص الرجعيّات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إمّا مخالفة ظهور العامّ في العموم، بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذي يرجع إليه الضمير، و إمّا مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدّم عليه من المعنى الذي دلّ عليه اللفظ، بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعامّ يبقى على دلالته على العموم. فأيّ المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

الأوّل: أنّ أصالة العموم هي المقدّمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية[٢].

الثاني: أنّ أصالة عدم الإستخدام هي المقدّمة، فيلتزم بالمخالفة الأُولى[٣].

الثالث: عدم جريان الأصلين معاً، و الرجوع إلى الأُصول العمليّة. أمّا عدم جريان أصالة العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام، و هو عَوْدُ الضمير إلى البعض، فلا ينعقد ظهور العامّ في العموم. و أمّا أنّ أصالة عدم الاستخدام لاتجري فلأنّ الأُصول اللفظيّة يُشترط في جريانها ـ كما سبق أوّلَ الكتاب ـ أن يكون الشكّ في مرادالمتكلّم، فلوكان المراد معلوماً ـ كما في المقام ـ و كان الشكّ في كيفيّة الاستعمال، فلا نجري قطعاً[٤].

والحقّ أن أصالة العموم جارية و لامانع منها؛ لأنّا ننكر أن يكون عَوْدُ الضمير إلى بعض

---

١. البقرة (٢): الآية: ٢٢٨.

٢. هذا ما ذهب إليه صاحب الفصول و الشيخ الأنصاريّ و المحقّق النائينيّ. راجع *الفصول الغرويّة*: ٢١١؛ *مطارح الأنظار*: ٢٠٧؛ *فوائد الأُصول* ٢: ٥٥٢ ـ ٥٥٣.

٣. ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي في المحاضرات ٥: ٢٨٨ ـ ٢٩١.

٤. هذا ما اختاره المحقّق الخراسانيّ في الكفاية: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

أفراد العامّ موجباً لصرف ظهور العموم؛ إذ لا يلزم من تعيُّن البعض ـ من جهة مرجعيّة الضمير بقرينةٍ ـ أن يتعيّن إرادة البعض من جهة حكم العامّ الثابت له بنفسه؛ لأنّ الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العامّ، و لا علاقة بينهما. فلا يكون عَوْدُ الضمير إلى بعض العامّ من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. و اعتبِرْ ذلك في المثال. فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثمّ قال: «و هُمْ يجوز تقليدهم» و أُريد من ذلك «العدول» بقرينةٍ، فإنّه واضح في هذا المثال أنّ تقييد الحكم الثاني بالعدول لايوجب تقييد الحكم الأوّل بذلك، بل ليس فيه إشعارٌ به. و لا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتّصل، كما في مثالنا، أو بمنفصل كما في الآية.

٨. تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة

و قد ترد عمومات متعدّدة في كلام واحد ثمّ يتعقّبها استثناءٌ في آخرها، فيُشكّ حينئذٍ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله (تعالى): ﴿وَ الَّذينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانينَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ * إِلاَّ الَّذينَ تابُوا﴾[١]، فإنّه يُحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط، و هو فسق هؤلاء، و يحتمل أن يكون استثناءً منه و من الحكم بعدم قبول شهادتهم و الحكم بجَلْدهم الثمانين. و اختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١. ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، و إن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، و لكنّه يحتاج إلى قرينة عليه.[٢]

٢. ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل؛ و تخصيصه بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج

---

١. النور (٢٤): الآية ٤ و ٥.

٢. نسبه الشيخ الطوسيّ إلى السيّد المرتضى، فراجع *العدّة* ١: ٣٢١. ولكن في نسبته إليه نظر.

و ذهب إلى رجوعه إلى خصوص الأخيرة أبوحنيفة على ما في الإحكام (للآمدي) ٢: ٤٣٨، والعلاّمة في *مبادئ الوصول*: ١٣٦، و صاحب الفصول في *الفصول*: ٢٠٤.

إلى الدليل.[١]

٣. عدم ظهوره في واحد منهما، و إن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّناً على كلّ حال. أمّا ما عدا الأخيرة فتبقى مجملةً لوجود ما يصلح للقرينيّة، فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها.[٢]

٤. التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرّر ذكْرُهُ، و قد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «أحسِنْ إلى الناس، و احترِمهم، واقْضِ حوائجهم إلّا الفاسقين»، و بين ما أذا كان الموضوع متكرّراً ذكْرُهُ لكلّ جملةٍ، كالآية الكريمة المتقدّمة، و إن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع. فإن كان من قبيل الأوّل فهو ظاهرٌ في رجوعه إلى الجميع؛ لأنّ الاستثناء إنّما هو من الموضوع باعتبار الحكم، و الموضوع لم يذكر إلّا في صدر الكلام فقط، فلابدّ من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع؛ و إن كان من قبيل الثاني فهو ظاهرٌ في الرجوع إلى الأخيرة؛ لأنّ الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً، فقد أخذ الاستثناء محلَّه، و يحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليلٍ آخَرَ مفقودٍ بالفرض، فيتمسّك بأصالة عمومها.[٣]

و أمّا: ما قيل: «أنّ المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة فلا ينعقد للجمل الأُولى ظهورٌ في العموم»[٤] فلا وجه له؛ لأنّه لمّا كان المتكلّم حسَبَ الفرض قد كرّر الموضوع بالذكر، و اكتفى باستثناءٍ واحدٍ، و هو يأخذ محلّه بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع، لوجب أن ينصب قرينةً على ذلك و إلّا كان مُخلّاً ببيانه.

و هذا القول الرابع هو أرجح الأقوال، و به يكون الجمع بين كلمات العلماء، فمن ذهب

---

١. ذهب إليه الشافعيّة من العامّة ـ على ما في *الإحكام* (للآمدي) ٢: ٤٣٨، و *إرشاد الفحول*: ١٥٠. و اختاره الشيخ الطوسيّ في *العدّة* ١: ٢٢١.

٢. ذهب إليه السيّد المرتضى في *الذريعة* ١: ٢٤٩. واختاره المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ٢٧٤، والمحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٢: ٥٤١ـ٥٤٣.

٣. هذا التفصيل مختار المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ٢: ٥٥٥.

٤. و القائل المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ٢٧٤.

إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة فلعلّه كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرَّر فيها الموضوعُ، و من ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعلّه كان ناظراً إلى الجمل التي لميذكر فيها الموضوع إلّا في صدر الكلام، فيكون النزاع على هذا لفظيّاً، و يقع التصالح بين المتنازعين.

تمرينات (٢٥)

١. ماهو محلّ النزاع في مسألة تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده؟

٢. ما هي الأقوال في مسألة تعقيب العامّ بالضمير؟ وما هو مختار المصنّف؟ و ما الدليل على مختاره؟

٣. ما هو محلّ البحث في مسألة تعقيب الاستنثناء لجمل متعدّدة؟ ايتِ بمثال لها.

٤. أذكر أقوال العلماء في مسألة تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة. واذكر الراجح منها و سبب رجحانه؟



٩. تخصيص العامّ بالمفهوم

المفهوم ينقسم ـ كما تقدّم[١] ـ إلى الموافق و المخالف، فإذا ورد عامٌّ و مفهومٌ أخصُّ مطلقاً، فلاكلام في تخصيص العامّ بالمفهوم اذا كان مفهوماً موافقاً، مثاله قوله (تعالى): ﴿أوفوا بِالعُقُودِ﴾[٢] فإنّه عامٌّ يشمل كلَّ عقدٍ يقع باللغة العربيّة و غيرها، فإذا ورد دليلٌ على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل[٣]: إنّه يدلّ بالأولويّة على اعتبار العربيّة في العقد، لأنّه لمّا دلّ على عدم صحّة العقد بالمضارع من العربيّة فلئن لم‌يصحّ من لغة أُخرى فمن طريقٍ أولى. و لا شكّ أنّ مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنّه يخصّص العامَّ المتقدّم؛ لأنّه كالنصّ، أو أظهرُ من عموم العامّ فيقدّم عليه.

وأمّا: التخصيص بالمفهوم المخالف فمثاله قوله (تعالى): ﴿إنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾[٤] الدالُّ بعمومه على عدم اعتبار كلِّ ظنٍّ حتى الظنّ الحاصل من خبر العادل. و قد وردت آية أُخرى هي: ﴿إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَاءٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾[٥] دالّةٌ بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبيُّنٍ. فهل يجوز تخصيص ذلك العامّ بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال:

فقد قيل بتقديم العامّ و لايجوز تخصيصه بهذا المفهوم.[٦]

و قيل بتقديم المفهوم.[٧]

---

١. راجع الصفحة: ١٢٢ـ١٢٣.

٢. المائدة (٥): الآية ١.

٣. كما قال به الشيخ الأنصاريّ في *مطارح الأنظار*: ٢١٠.

٤. النجم (٥٣): الآية ٢٨.

٥. الحجرات (٤٩): الآية ٦.

٦. و هذا القول منسوبٌ إلي أبي‌العبّاس بن سريج. راجع *إرشاد الفحول*: ١٦٠، و*اللمع* ٣٤.

٧. قال الآمديّ: «لانعرف خلافاً بين القائلين بالعموم، المفهوم أنّه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم». *الإحكام* ٢: ٤٧٨.

وذهب إليه كثيرٌ من الإماميّة، منهم صاحبا المعالم و الفصول، راجع معالم الدين: ١٥٨، والفصول الغرويّة: ٢١٢.

و قيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر، فيبقى الكلام مجملاً.[١]

و فصّل بعضهم تفصيلاتٍ كثيرةً يطول الكلام عليها.[٢]

و السرّ في هذا الخلاف أنّه لمّا كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوّة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق وقع الكلام في أنّه أقوى من ظهور العامّ، فيقدّم عليه، أو أنّ العامّ أقوى، فهو المقدّم، أو أنّهما متساويان في درجة الظهور فلايقدّم أحدهما على الآخر، أو أنّ ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحقّ أنّ المفهوم لمّا كان أخصّ من العامّ حسَبَ الفرض فهو قرينةٌ عرفاً على المراد من العامّ، والقرينة تُقدَّم على ذي القرينة، و تكون مفسِّرةً لما يراد من ذي القرينة، و لا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة، نعم، لو فرض أنّ العامّ كان نصّاً في العموم فإنّه يكون هو قرينةً على المراد من الجملة ذاتِ المفهوم، فلايكون لها مفهوم حينئذٍ، هذا أمرٌ آخَرُ.

١٠. تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد[٣]

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأوّل وهلة بجواز تخصيص العامّ الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد؛ نظراً إلى أنّ الكتاب المقدّس إنّما هو وحيٌ منزَلٌ من اللّه (تعالى) لاريب فيه، و الخبر ظنّيٌّ يحتمل فيه الخطأ و الكذب، فكيف يقدّم على الكتاب؟! و لكنّ سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصِّصاً للعامّ القرآنيّ، بل لا تجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين الأخبار التي بأيدينا في المجاميع إلّا و هو مخالف لعامٍّ، أو مطلقٍ في القرآن، و لو مثل عمومات الحلّ[٤] و نحوها[٥]. بل على الظاهر أنّ

---

١. لامطلقاً، بل لو لم يكن في البين أظهر. ذهب إليه المحقّق الخراساني في *الكفاية*: ٢٨٣.

٢. و إن شئت فراجع: *فوائد الأُصول* ٢: ٥٥٦ - ٥٦١؛ و *المحاضرات* ٥: ٢٩٧ - ٣٠٣.

٣. قوله: «بخبر الواحد» إشارة إلى أنّ البحث في المقام ليس في أصل جواز التصرّف في الكتاب و تخصيصه؛ ضرورة أنّه يجوز تخصيص العامّ الكتابي بنفس المخصّص الكتابي، كما لاريب في جواز تخصيصه بالخبر القويّ المتواتر، بل محلّ البحث في المقام هو أنّه هل لخبر الواحد قوّةٌ يصيرها قابلاً لكونه مخصّصاً للعام الكتابي أم لا؟

٤. كقوله (تعالى): ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾. البقرة (٢) الآية: ٢٧٥.

٥. كقوله (تعالى): ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. المائدة (٥) الآية: ١.

مسألة تقديم الخبر الخاصّ على الآية القرآنيّة العامّة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا[1]. فما السرّ في ذلك مع ما قلناه؟

نقول: لا ريب في أنّ القرآن الكريم ـ وإن كان قطعيَّ السند ـ فيه متشابهٌ و محكمٌ، نَصّ على ذلك القرآن نفسُهُ[2]. والمحكم نصٌّ و ظاهرٌ، و الظاهر منه عامٌّ و مطلقٌ؛ كما لا ريب أيضاً في أنّه ورد في كلام النبيّ ﷺ و الأئمّة ﷺ ما يخصِّص كثيراً من عمومات القرآن، و ما يقيِّد كثيراً من مطلقاته، و ما يقوم قرينةً على صَرْف جملة من ظواهره، و هذا قطعيٌّ لا يشكّ فيه أحد. فإن كان الخبر قطعيَّ الصدور فلاكلام في ذلك، و إن كان غيرَ قطعيّ الصدور و قد قام الدليل القطعيّ على أنّه حجّةٌ شرعاً، لأنّه خبرُ عادلٍ ـ مثلاً ـ، و كان مضمون الخبر أخصَّ من عموم الآية القرآنيّة، فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر ـ بمعنى أن نكذّب راويَه ـ و بين أن نتصرّف بظاهر القرآن لأنّه لا يمكن التصرّف بمضمون الخبر؛ لأنّه نصٌّ أو أظهرُ، و لا بسند القرآن لأنّه قطعيٌّ. و مرجع ذلك إلى الدَوَران ـ في الحقيقة ـ بين مخالفة الظنّ بصدق الخبر و بين مخالفة الظنّ بعموم الآية. أو فقل: يدور الأمر بين طرح دليل حجّيّة الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأيّ الدليلين أولى بالطرح؟ وأيّهما أولى بالتقديم؟

فنقول: لا شكّ أنّ الخبر صالحٌ لأنْ يكون قرينةً على التصرّف في ظاهر الكتاب؛ لأنّه بدلالته ناظرٌ و مفسّرٌ لظاهر الكتاب بحسَبَ الفرض؛ و على العكس من ظاهر الكتاب؛ فإنّه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجّيّة الخبر، لأنّه لا علاقة له فيه من هذه الجهة ـ حسَبَ الفرض ـ حتى يكون ناظراً و مفسّراً له؛ فالخبر لسانه لسان المبيِّن للكتاب، فيقدّم عليه، و ليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجّيّة الخبر حتّى يقدّم عليه. و إن شئت فقل: إنّ الخبر بحسب الفرض قرينةٌ على الكتاب، و الأصل الجاري في القرينة ـ و هو هنا أصالة

---

١. كما في *المحاضرات* ٥: ٣٠٩. و نسبه الشوكاني إلى جمهور العامّة، والآمديّ إلى الأئمّة الأربعة، فراجع *إرشاد الفحول*: ١٥٨، و *الإحكام* ٢: ٤٧٢.

وذهب الشيخ الطوسيّ إلى عدم جواز تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد، و هو المحكيّ عن بعض الحنابلة. راجع *العدّة* ١: ٣٤٤، و *إرشاد الفحول*: ١٥٨.

٢. قال الله (تعالى): ﴿هُوَ الَّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ...﴾. آل عمران (٣) الآية: ٧.

عدم كذب الراوي ـ مقدّمٌ على الأصل الجاري في ذي القرينة و هو هنا أصالة العموم.

١١. دوران بين التخصيص و النسخ[١]

اعلم أنّ العامّ و الخاصّ المنفصلَ يختلف حالهما من جهة العلم بتاريخهما معاً، أو بتاريخ أحدهما، أو الجهل بهما معاً. فقد يقال في بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاصّ ناسخاً للعام، أو منسوخاً له، أو مخصّصاً إيّاه. و قد يقع الشكّ في بعض الصور، و لتفصيل الحال نقول: إنّ الخاصّ و العامّ من ناحية تأريخ صدورهما لايخلوان من خمس حالات: فإمّا أن يكونا معلومَي التأريخ، أو مجهولَي التأريخ، أو أحدهما مجهولاً و الآخر معلوماً، هذه ثلاث صور. ثمّ المعلوم تأريخهما: إمّا أن يعلم تقارنهما عرفاً، أو يعلم تقدّم العامّ، أو يعلم تأخّر العامّ؛ فتكون الصور خمساً:

الصورة الأُولى

إذا كانا معلومَيِ التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً؛ فإنّه لامجال لتوهّم النسخ فيهما.

الصورة الثانية:

إذا كانا معلومَيِ التاريخ مع تقدُّم العامّ، فهذه على صورتين:

١. أن يكون ورود الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ. و الظاهر أنّه لاإشكال حينئذٍ في حمله على التخصيص بغير كلام، إمّا لأنّ النسخ لايكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل[٢]، و إمّا لأنّ الأولى فيه التخصيصُ، كما سيأتي في الصورة الآتية.

٢. أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعامّ. و هذه الصورة هي أشكل الصور، و هي التي وقع فيها الكلام في أنّ الخاصّ يجب أن يكون ناسخاً[٣]، أو يجوز أن يكون مخصّصاً ولو في بعض الحالات[٤]؟ و مع الجواز يُتكلّم حينئذٍ في أنّ الحمل على التخصيص

---

١. النسخ في اللغة بمعنى الإزالة. و في الاصطلاح هو رفع أمر ثابت في الشريعة بارتفاع أمده و زمانه.

٢. هكذا قال الشيخ في *مطارح الأنظار*: ٢١٢.

٣. كما في *مطارح الأنظار*: ٢١٢، و*كفاية الأُصول*: ٢٧٦.

٤. كما في *أجود التقريرات* ٢: ٥٠٦، و *المحاضرات* ٥: ٣٢٢ـ٣٢٣.

هو الأولى، أو الحمل على النسخ؟

فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاصّ ناسخاً فهوَ ناظرٌ إلى أنّ العامّ لمّا ورد و حلَّ وقت العمل به ـ بحسب الفرض ـ فتأخير الخاصّ عن وقت العمل لو كان مخصِّصاً و مبيِّناً لعموم العامّ يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو قبيح من الحكيم؛ لأنّ فيه إضاعةً للأحكام و لمصالح العباد بلا مبرِّرٍ، فوجب أن يكون ناسخاً للعامّ، و العامّ باقٍ على عمومه يجب العمل به إلى حين ورود الخاصّ، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاصّ.

و أمّا من ذهب إلى جواز كونه مخصِّصاً فلعلّه ناظرٌ إلى أنّ العامّ يجوز أن يكون وارداً لبيان حكم ظاهريٍّ صوريٍّ لمصلحةٍ اقتضتْ كتمانَ الحكم الواقعيّ، و لو مصلحةَ التقيّة، أو مصلحةَ التدرّج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبيّ ﷺ في بيان أحكام الشريعة، مع أنّ الحكم الواقعيَّ التابعَ للمصالح الواقعيّة الثابتةِ للأشياء بعناوينها الأوّلية إنّما هو على طبق الخاصّ، فإذا جاء الخاصّ يكون كاشفاً عن الحكم الواقعيّ، فيكون مبيِّناً للعامّ و مخصِّصاً له، و أمّا الحكم العامّ الذي ثبت أوّلاً ظاهراً و صورةً إن كان قد ارتفع و انتهى أمده، فإنّه إنّما ارتفع لارتفاع موضوعه، و ليس هو من باب النسخ[1].

و إذا جاز أن يكون العامّ وارداً على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً و صورةً فإن ثبت ذلك، كان الخاصّ مخصِّصاً، أي كان كاشفاً عن الواقع قطعاً، و إن ثبت أنّه في صدد بيان الحكم الواقعيّ التابع للمصالح الواقعيةِ الثابتةِ للأشياء بعناوينها الأوّليّة، فلاشكّ في أنّه يتعيّن كون الخاصّ ناسخاً له.

و أمّا لو دار الأمر بينهما إذ لم يقم دليلٌ على تعيين أحدهما، فأيّهما أرجحُ في الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

و الوجه فيه: أنّ أصالة العموم ـ بما هي ـ لاتثبت أكثرَ من أنّ ما يظهر من العامّ هو المراد الجدّيّ للمتكلّم، و لا شكّ أنّ الحكم الصّوريّ ـ الذي نسمّيه بـ«الحكم الظاهريّ» ـ كالواقعيّ مرادٌ جدّيٌّ للمتكلّم؛ لأنّه مقصودٌ بالتفهيم؛ فالعامّ ليس ظاهراً إلّا في أنّ المراد الجدّي هو العموم، سواءٌ كان العموم حكماً واقعيّاً أو صوريّاً؛ أمّا أنّ الحكم واقعيٌّ

---

١. هكذا أفاد المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٥: ٣٢٠ ـ ٣٢٣.

فلا يقتضيه الظهور أبداً حتّى يثبت بأصالة العموم، لا سيّما أنّ المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجرّدةً عن قرائن التخصيص، و يكشف المراد الواقعيّ منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنّه «ما من عامٍّ إلّا و قد خصّ»، كما سبق[1].

و عليه، فلا دليل من أصالة العموم على أنّ الحكم واقعيٌّ حتّى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعيّ من العامّ على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤونة بيان زائد أكثرَ من ظهور العموم. و لأجل هذا قلنا: إنّ الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، و إن كان كلٌّ منهما ممكناً.

الصورة الثالثة

إذا كانا معلومَي التاريخ مع تقدُّم الخاصّ، فهذه أيضاً على صورتين:

١. أن يرد العامّ قبلَ وقت العمل بالخاصّ، فلا ينبغي الإشكال في كون الخاصّ مخصِّصاً؛[2]

٢. أن يرد بعد وقت العمل بالخاصّ، فلا مجال لتوهّم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنّه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، و لاقبح فيه أصلاً. و مع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ[3]؛ و لعلّ نظر هذا القائل إلى أنّ أصالة العموم جاريةٌ، و لا مانع منها إلّا احتمال أن يكون الخاصّ المتقدّم مخصِّصاً و قرينةً على العامّ، و لكن أيضاً يحتمل أن يكون منسوخاً بالعامّ، فلا يحرز أنّه من باب القرينة. و لا شكّ أنّ الخاصّ المنفصل إنّما يقدّم على العامّ لأنّه أقوى الحجّتين و قرينةٌ عليه. و مع هذا الاحتمال لا يكون الخاصّ المنفصل أقوى في الظهور من العامّ.

قلت: الأصوب أن يحمل على التخصيص، كالصورة السابقة؛ لما تقدّم من أنّ العامّ

---

١. تقدّم في الصفحة: ١٧٠.

٢. و ذلك لأنّه لامقتضي للنسخ أصلاً، و إلّا لزم كون جعل الحكم لغواً، و هو لايمكن من المولى الحكيم.

٣. و القائل هو الشيخ الطوسيّ على ما في *معارج الأُصول*: ٩٨، حيث قال: «فعند الشيخ أبي جعفر يكون العامّ ناسخاً؛ لأنّه لايجيز تأخير البيان».

لايدلّ على أكثرَ من أنّ المراد جديٌّ، و لا يدلّ في نفسه على أنّ الحكم واقعيٌّ تابعٌ للمصالح الواقعيّة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، و إنّما يكون العامّ ناسخاً للخاصّ إذا كانت دلالته على هذا النحو، و إلّا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك. و أمّا احتمال النسخ فلايقلّل من ظهور الخاصّ في نفسه قطعاً، كما لايرفع حجّيّته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرجه عن كونه صالحاً لتخصيص العامّ، فيقدّم عليه؛ لأنّه أقوى في نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال: إنّ العامّ اللاحق للخاصّ لا ينعقد له ظهور في العموم إلّا بدويّاً بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاصّ، لجواز أن يعتمد المتكلّم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصّص السابق كالمخصّص المتّصل أو كالقرينة الحاليّة، فلا يكون العامّ ظاهراً في العموم حتّى يُتوهّم أنّه ظاهرٌ في ثبوت الحكم الواقعيّ.

الصورتان: الرابعة و الخامسة

إذا كانا مجهولَيِ التأريخ أو أحدُهما فقط كان مجهولاً؛ فإنّه يعلم الحال فيهما ممّا تقدّم، فيحمل على التخصيص بلا كلام. و لا وجه لتوهّم النسخ، لا سيّما بعد أن رجّحنا التخصيص في جميع الصور، و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

تمرينات (٢٦)

١. بيّن محلّ النزاع في مسألة تخصيص العامّ بالمفهوم.

٢. بيّن الأقوال في المقام، واذكر الحقّ منها.

٣. هل يجوز تخصيص عمومات القرآن بخبر الواحد أم لا؟

٤. بيّن صور العامّ والخاصّ من ناحية تاريخ صدورهما، واذكر أحكامها مستدلاً.

الباب السادس

المطلق و المقيّد

و فيه ستّ مسائل:

المسألة الأولى: معنى المطلق و المقيّد

عرّفوا المطلق بـ«أنّه ما دلّ على معنىً شائعٍ في جنسه[1]» و يقابله المقيّد. و هذا التعريف قديمٌ بحثوا عنه كثيراً و أحصوْا عليه عدّةَ مؤاخذاتٍ يطول شرحها[2]. و لا فائدة في ذكرها مادام أنّ الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وُضِع له اللفظ؛ لأنّه من التعاريف اللفظيّة[3].

و الظاهر أنّه ليس للأُصوليّين اصطلاحٌ خاصٌّ في لفظَي المطلق و المقيّد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإنّ المطلق مأخوذٌ من «الإطلاق»، و هو الإرسال و الشيوع، و يقابله التقييد تقابُلَ الملكة و عدمها، و الملكة: التقييد، و الإطلاق: عدمها[4]، وقد تقدّم[5].

غاية الأمر أنّ إرسال كلّ شيءٍ بحسبه و ما يليق به. فإذا نُسِب الإطلاق و التقييد إلى اللفظ ـ كما هو المقصود في المقام ـ فإنّما يراد ذلك بحسب ماله من دلالة على المعنى فيكونان وصفَيْن للّفظ باعتبار المعنى.

---

١. هذا التعريف نسبه المحقّق القمي إلى أكثر الأصوليّين. راجع *قوانين الأُصول* ١: ٣٢١.

٢. و إن شئت فراجع: *الفصول الغرويّة*: ٢١٨؛ *فوائد الأُصول* ٢: ٥٦٢؛ *مناهج الوصول* ٢: ٢١٣.

٣. كما في *كفاية الأُصول*: ٢٨٢.

٤. و القول بأنّ التقابل بينهما تقابل الملكة و عدمها منسوبٌ إلى سلطان العلماء، و من تبعه من المتأخّرين كما في *فوائد الأُصول* ٢: ٥٦٥. و في المقام أقوال أُخَر ذكرناها في ها مش (٢) من الصفحة: ٩١.

٥. تقدّم في الصفحة: ٩١.

و من موارد استعمال لفظ «المطلق» نستطيع أن نأخذ صورةً تـقريبيّةً لمـعناه. فـمثلاً عندما نعرف العَلَمُ الشخصيّ و المعرَّفُ بلام العهد لا يسمّيان مطلقين باعتبار معناهما ـ لأنّه لاشيوع و لاإرسال في شخصٍ معيّنٍ ـ لا ينبغي أن نظنّ أنّه لا يجوز أن يسمّى العَلَمُ الشخصيّ «مطلقاً»؛ فإنّه إذا قال الآمر: «أكرم محمّداً» و عرفنا أنّ لمحمّد أحوالاً مختلفة و لم يقيّد الحكم بحالٍ من الأحوال، نستطيع أن نعرف أنّ لفظ «محمّد» هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصحّ أن نَصِفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال، و إن لم‌يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذن للأعلام الشخصيّة و المعرَّف بلام العهد إطلاقٌ، فلا يختصّ المطلق بما له معنىً شائعٌ في جنسه كاسم الجنس و نحوه. وكذلك عندما نعرف أنّ العامّ لا يسمّى «مطلقاً»، فلا ينبغي أنّ نظنّ أنّه لا يجوز أن يسمّى «مطلقاً» أبداً؛ لأنّا نعرف أنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى أفراده، أمّا بالنسبة إلى أحوال أفراده غيرِ المفردة فإنّه لامضايقة في أن نسمّيه «مطلقاً». إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدّم ـ و هو ما دلّ على معنى شائع في جنسه ـ للعامّ باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراده.

و على هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ و سَعَتُه باعتبار ما له من المعنى و أحوالِه؛ و لكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظُ، كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي، و إلّا كان الكلام عامّاً لا مطلقاً.

المسألة الثانية: الإطلاق و التقييد متلازمان

أشرنا إلى أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من باب تقابل الملكة و عدمها؛ لأنّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيّد؛ فيتبع الإطلاقُ التقييدَ في الإمكان، أي إنّه إذا أمكن التقييد في الكلام و في لسان الدليل، أمكن الإطلاق، و لو امتنع، استحال الإطلاق، بمعنى أنّه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق و إرادته من كلام المتكلّم في مورد لايصحّ التقييد، بل يكون مثل هذا الكلام لامطلقاً و لا مقيّداً، و إن كان في الواقع أنّ المتكلّم لابدّ أن يريد أحدهما. و قد تقدّم مثاله في بحث التوصّليّ و التعبّديّ[1]؛ إذ قلنا: إنّ امتناع تقييد الأمر

---

١. تقدّم في الصفحة: ٨٦.

بقصد الامتثال يستلزم امتناعَ إطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. و ذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل

الإطلاق لا يختصّ بالمفردات ـ كما يظهر من كلمات الأُصوليّين ـ، إذ مثّلوا للمطلق باسم الجنس و عَلَم الجنس و النكرة[1]، بل يكون في الجمل أيضاً، كإطلاق صيغة «افعل» الذي يقتضي استفادة الوجوب العينيّ و التعيينيّ و النفسيّ، فإنّ الإطلاق فيها إنّما هو من نوع إطلاق الجملة. و مثله إطلاق الجملة الشرطيّة في استفادة الانحصار في الشرط.

و لكن محلّ البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة، ولعلّ عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابطٌ كلّيٌّ لمطلقاتها[2] و إن كان الأصحّ أنّ بحث مقدّمات الحكمة يشملها. و قد بُحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها، كإطلاق صيغة «افعل» و الجملة الشرطيّة و نحوها.

تمرينات (٢٧)

١. ما تعريف المطلق و المقيّد؟ ايتِ بمثال لكلّ منهما.

٢. التقابل بين الإطلاق والتقييد من أيّ أقسام التقابل؟

٣. ما الوجه في عدم شمول البحث لإطلاق الجُمل؟

---

١. راجع *كفاية الأُصول*: ٢٨٢ ـ ٢٨٦.

٢. كما في *فوائد الأُصول* ٢: ٥٦٣.

أقول: و لعلّه باعتبار أنّ المراد من الإطلاق المستند في باب الأوامر و أمثاله غير المراد من الإطلاق المصطلح في باب المطلق و المقيّد، و ذلك لأنّ المراد من الإطلاق في باب الأوامر ـ مثلاً ـ هو الاستناد إلى القرينة العدميّة لتعيين أحد القسمين ـ و هو الوجوب النفسيّ و العينيّ و التعيينيّ ـ، بخلاف الإطلاق المصطلح في باب المطلق و المقيّد، فإنّ مصبّه الجامع بين الأقسام و أثره كون المجعول الجامع بين الأفراد.

المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟

لا شكّ في أنّ الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال ـ كما قدّمت الإشارة إليه ـ ليس بالوضع، بل إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة.

و كذلك إطلاق الجمل و ما شابهها ـ أيضاً ـ ليس بالوضع بل بمقدّمات الحكمة؛ و هذا لا خلاف فيه.

و إنّما الذي وقع فيه البحث هو أنّ الإطلاق في أسماء الأجناس و ما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمة؟ أي إنّ أسماء الأجناس هل هي موضوعةٌ لمعانيها بما هي شائعة و مرسلة على وجهٍ يكون الإرسال ـ أي الإطلاقُ ـ مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظُ ـ كما نُسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء[1] ـ أو أنّها موضوعةٌ لنفس المعاني بما هي، و الإطلاق يستفاد من دالٍّ آخَرَ، و هو نفس تجرُّدِ اللفظ من القيد إذا كانت مقدّمات الحكمة متوفِّرةً فيه؟ و هذا القول الثاني أوّلُ مَنْ صرّح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على *معالم الأصول*[2]، و تبعه جميع مَن تأخّر عنه إلى يومنا هذا.[3]

و على القول الأوّل يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، و على القول الثاني يكون حقيقةً.

والحقّ ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل: «إنّ نسبة القول الأوّل إلى المشهور متكوك فيها». و لتوضيح هذا القول و تحقيقِهِ ينبغي بيان أُمور ثلاثة تنفع في هذا الباب و في غير هذا الباب[4]. و بها تُكشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من الاختلاف في التعبير

---

١. نُسب إليهم في *فوائد الأُصول* ٢: ٥٦٤ و ٥٦٦، و *نهاية الأفكار*، ٢: ٥٦٠.

٢. طبعت هذه الحاشية ضمن المعالم المطبوع سنة ١٣٧٨، المكتبة العلميّة الإسلاميّة: ١٥٥.

٣. راجع *مطارح الأنظار*: ٢١٨؛ *كفاية الأُصول*: ٢٨٧، *فوائد الأُصول* ٢: ٥٦٦؛ *نهاية الأفكار* ٢: ٥٦٣؛ *المحاضرات* ٥: ٣٦٣.

٤. و قد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقة التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب في الاختصار. و نعتقد أنّ الطالب المبتدئ الذي ينتهي إلى هنا يكون على استعداد كافٍ لفهم هذه الأبحاث. و اضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجةٍ ماسّةٍ في فهم الطالب لكثير من الأبحاث التي قد ترد عليه فيما يأتي. ـ منه ـ.

بل في الرأي و النظر. و هذه الأُمور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

۱. اعتبارات الماهية

المشهور أنّ للماهيّة ثلاثةَ اعتباراتٍ إذا قيست إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها[1]، كما إذا قيست الرقبة إلى الايمان عند الحكم عليها بحكمٍ مّا، كوجوب العتق. و هي:

۱. أن تعتبر الماهيّة مشروطةً بذلك الأمر الخارج. و تسمّى حينئذٍ «الماهيّةَ بشرط شيءٍ»، كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.

۲. أن تعتبر مشروطةً بعدمه. و تسمّى «الماهيّةَ بشرط لا»[2]، كما إذا كان القصر واجباً في الصلاة على المسافر غيرِ العاصي بسفره، أي بشرط عدم كونه عاصياً لِلّه بسفره، فأُخِذَ عدمُ العصيان قيداً في موضوع الحكم.

۳. ألّا تعتبر مشروطةً بوجوده و لا بعدمه، و تسمّى «الماهيّةَ لا بشرط»، كوجوب الصلاة على الإنسان باعتبار كونه حُرّاً ـ مثلاً ـ، فإنّ الحرّيّة غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة؛ لأنّ الإنسان بالنظر الى الحرّيّة في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرّيّة و لا بعدمها، فهو لا بشرط القياس إليها.

و يسمّى هذا الاعتبار الثالث «اللابشرطَ القسميّ[3]» في قبال «اللابشرط المقسميّ» الآتي ذكْرُه. و إنّما سُمّي «قسميّاً»؛ لأنّه قسمٌ في مقابل القسمين الأوّلين، أي [الماهيّة] بشرط شيء و [الماهيّة] بشرط لا، و هذا ظاهر لا بحث فيه.

ثم إنّ لهم اصطلاحين آخَرين معروفين:

۱. قولهم: «الماهيّة المهملة».

۲. قولهم: «الماهيّة لا بشرطٍ مقسميّ».

---

۱. راجع *كشف المراد*: ۸٦ ـ ۸۸؛ *الحكمة المتعالية* (*الأسفار*) ۲: ۱٦ ـ ۲۲؛ *شرح المنظومة* (قسم الحكمة): ۹٥.

۲. و قد يقال: «الماهية بشرط لا شيء» و يقصدون بذلك الماهية المجرّدة على وجهٍ يكون كلّ ما يقارنها يعتبر زائداً عليها. ـ منه ﷺ ـ.

۳. و يسمّى أيضاً «الماهيّةَ المطلقة» كما يسمّى الماهيّةُ بشرط شيء «الماهيّةَ المخلوطة»، و الماهيّةُ بشرط لا «الماهيّةَ المجرّدة».

أفهذان إصطلاحان و تعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟

و الذي يُلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام فقد يظهر من بعضهم أنّهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر *كفاية الأُصول*[١] تبعاً لبعض الفلاسفة الأجلّاء[٢].

و لكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. و هذا جوابنا على الاستفسار.

و توضيح ذلك: أنّه من المتسالم عليه ـ الذي لا اختلاف فيه و لا اشتباه ـ أمران:

الأوّل: أنّ المقصود من «الماهيّة المهملة» الماهيّة من حيث هي، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها و ذاتيّاتها.

الثاني: أنّ المقصود من «الماهيّة لا بشرط مَقْسميّ»الماهيّة المأخوذة لا بشرطٍ التي تكون مَقْسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدّمة، و هي ـ أي الاعتبارات الثلاثة ـ الماهيّة بشرط شيء، و بشرط لا، و لا بشرط قسميّ. و من هنا سمّي: «مَقْسماً».

و إذا ظهر ذلك فلا يصحّ أن يُدّعى أنّ الماهيّة بما هي هي تكون بنفسها مَقْسماً للاعتبارات الثلاثة؛ و ذلك؛ لأنّ الماهيّة لا تخلو من حالتين، و هما: أن يُنظر إليها ـ بما هي هي ـ غيرَ مقيسة إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها، و أن يُنظر إليها مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها، و لا ثالث لهما.

و في الحالة الأُولى تسمّى «الماهيّة المهملة»، كما هو مسلّم. و في الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة.

و على هذا فالملاحظة الأُولى مباينةٌ لجميع الاعتبارات الثلاثة و تكون قسيمةً لها، فكيف يصحّ أن تكون مَقْسماً لها؟ و لا يصحّ أن يكون الشيء مَقْسماً لاعتبارات نقيضه؛ لأنّ الماهيّة من حيث هي ـ كما اتّضح معناها ـ ملاحظتها غيرَ مقيسة إلى الغير، و الاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسةً إلى الغير؟! على أنّ اعتبار الماهيّة غيرَ مقيسةٍ اعتبارٌ

---

١. *كفاية الأُصول*: ٢٨٣.

٢. و هو الحكيم السبزواريّ في *شرح المنظومة* «قسم المنطق»: ٢٢، و «قسم الحكمة»: ٩٧.

ذهنيٌّ، له وجودٌ مستقلٌ في الذهن، فكيف يكون مَقْسماً لوجودات ذهنيّةٍ أُخرى مستقلّةٍ، و المقسم يجب أن يكون موجوداً بوجود أقسامه، و لا يعقل أن يكون له وجود في مقابل وجودات الأقسام، و إلّا كان قسيماً لها لا مقْسَماً؟!

و عليه، فنحن نسلّم أنّ «الماهيّة المهملة» معناها اعتبارها «لا بشرط»، ولكن ليس هو المصطلحَ عليه باللابشرط المقسميّ، فإنّ لهم في «لا بشرط» ـ على هذا ـ ثلاثةَ اصطلاحاتٍ:

١. لا بشرطِ أيّ شيءٍ خارجٍ عن الماهيّة و ذاتيّاتها، و هى الماهيّة بما هي هي التي يُقتصر فيها النظرُ على ذاتها و ذاتيّاتها، و هي «الماهيّة المهملة».

٢. لا بشرطٍ مَقْسميّ، و هو الماهيّة التي تكون مَقْسماً للاعتبارات الثلاثة، أي الماهيّةُ المقيسة إلى ماهو خارجٌ عن ذاتها؛ و المقصود بلابشرطٍ هنا لا بشرطِ شيءٍ من الاعتبارات الثلاثة ـ أي لا بشرط اعتبار بشرط شيءٍ، و اعتبار بشرط لا، و اعتبار اللابشرط ـ، لا أنّ المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقاً من كلّ قيدٍ و حيثيّةٍ. و ليس هذا اعتباراً ذهنيّاً في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن إلّا بوجودٍ واحد من هذه الاعتبارات، و لا تعيُّن له مستقلّ غير تعيّناتها، وإلّا لما كان مَقْسماً.

٣. لا بشرطٍ قِسْميّ، و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهيّة المقيسة إلى ماهو خارجٌ عن ذاتها.

فاتّضح أنّ «الماهيّة المهملة»، شيءٌ و «اللابشرط المقسميّ»، شيءٌ آخر. كما اتّضح أيضاً أنّ الثانيَ لا معني لأن يُجعل من اعتبارات الماهيّة على وجهٍ يثبت حكم للماهيّة باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

٢. اعتبارات الماهيّة عند الحكم عليها

و اعلم أنّ الماهيّة إذا حُكم عليها فإمّا أن يُحكم عليها بذاتيّاتها، و إمّا أن يحكم عليها بأمر خارج عنها، و لا ثالث لهما.

و على الأوّل: فهو على صورتين:

١. أن يكون الحكم بالحمل الأوّليّ، و ذلك في الحدود التامّة خاصّة.

٢. أن يكون بالحمل الشائع، و ذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتيّاتها، كالجنس وحده أو الفصل وحده.

و على كلتا الصورتين فإنّ النظر إلى الماهيّة مقصورٌ على ذاتيّاتها غيرُ متجاوز فيه إلى ما هو خارجٌ عنها. و هذا لاكلام فيه.

و على الثاني: فإنّه لابدّ من ملاحظتها مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عنها، فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقرّرها الذاتيّ الذي لايُنظر فيه إلّا إلى ذاتها و ذاتيّاتها. و هذا واضحٌ؛ لأنّه مع قطع النظر عن كلّ ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها؛ لأنّهما متناقضان.

و عليه، لو حُكم عليها بأمرٍ خارجٍ عنها و قد لوحِظَتْ مقيسةً إلى هذا الغير، فلابدّ أن تكون معتبرةً بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدّمة؛ إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها ـكما تقدّم ـ، و لا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسميّ؛ لما تقدّم أنّه ليس هو تعيّناً مستقلّاً في قبال تلك التعيّنات، بل هو مَقْسَمٌ لها.

ثمّ إنّ الغيرَ ـ أي الأمرَ الخارج عن ذاتها، الذي لوحظت الماهيّة مقيسةً إليه ـ لا يخلو إمّا أن يكون نَفْسَ المحمول أو شيئاً آخرَ، فإن كان هو المحمولَ فيتعيّن أن تؤخذ الماهيّة بالقياس إليه لا بشرطٍ قسميّ؛ لعدم صحّة الاعتبارين الآخَرين.

أمّا أخذها بشرط شيءٍ ـ أي بشرط المحمول ـ فلا يصحّ ذلك دائماً؛ لأنّه يلزم أن تكون القضيّةُ ضروريّةً دائماً، لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على أنّ أخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه و تقدُّمه على نفسه، و هو مستحيلٌ إلّا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار، كحمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» فانّهما متغايران باعتبار الإجمال و التفصيل.

و أمّا أخذها بشرط لا ـ أي بشرط عدم المحمول ـ فلا يصحّ؛ لأنّه يلزم التناقض، فإنّ الإنسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

و إن كان هذا الغيرُ الخارجُ هو غيرَ المحمول، فيجوز أن تكون الماهيّة حينئذٍ مأخوذةً بالقياس إليه بشرط شيءٍ، كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب

صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم حضور الإمام، أو لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلاً ـ أي لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها ـ، كما يجوز أن تكون مهملةً غيرَ مقيسةٍ إلى شيءٍ غير محمولها.

و لكن قد يُستشكل في كلّ ذلك بأنّ هذه الاعتباراتِ الثلاثةَ اعتبارات ذهنيّة، لا موطن لها إلّا الذهن، فلو تقيّدت الماهيّة بأحدها عندما تؤخذ موضوعاً للحكم للزم أن تكون جميع القضايا ذهنيّةً عدا حملِ الذاتيّات التي قد اعتُبرت فيها الماهيّة من حيث هي، و لبطلت القضايا الخارجيّة و الحقيقيّة، مع أنّها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامتثالُ؛ لأنّ ما موطنه الذهنُ يمتنع إيجاده في الخارج[١].

و هذا الإشكال وجيهٌ لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجهٍ يكون الاعتبار قيداً في الموضوع أو نفسُه هو الموضوعَ. و لكن ليس الأمر كذلك، فإنّ الموضوع في كلّ تلك القضايا هو ذات الماهيّة المعتبرة و لكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أنّ الموضوع في «بشرط شيء» الماهيّةُ المقترِنة بذلك الشيء، لا المقترِنةُ بلحاظه و اعتباره، و في «بشرط لا» الماهيّةُ المقترِنة بعدمه، لا بلحاظ عدمه، و في «لا بشرط» الماهيّةُ غيرُ الملاحَظِ معها الشيءُ و لا عدمُه، لا الملاحظةُ بعدم لحاظ الشيء و عدمه، و إلّا لكانت الماهيّة معتبرةً في الجميع بشرط شيء فقط، أي بشرط اللحاظ و الاعتبار.

نعم، هذه الاعتبارات هي المصحِّحة لموضوعيّة الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنّها مأخوذةٌ قيداً فيه حتّى تكون جميع القضايا ذهنيّة. و لو كان الأمر كذلك، لكان الحكم بالذاتيّات أيضاً قضيّةً ذهنيّةً؛ لأنّ اعتبار الماهيّة من حيث هي أيضاً اعتبارٌ ذهنيٌّ.

و ممّا يقرّب ما قلناه ـ من كون الاعتبار مصحّحاً لموضوعيّة الموضوع لا مأخوذاً فيه مع أنّه لابدّ منه عند الحكم بشيء ـ أنّ كلّ موضوع و محمول لابدّ من تصوّره في مقام

---

١. هذا ما أفاده المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٢٨٣. و راجع حاشية *المشكيني على الكفاية* (الطبع الحجريّ) ١: ٣٧٧.

الحمل، و إلّا لاستحال الحمل، و لكن هذه اللابدّيّة لا تجعل التصوّر قيداً للموضوع أو المحمول، و إنّما التصوّر هو المصحّح للحمل، و بدونه لا يمكن الحمل.

و كذلك عند استعمال اللفظ في معناه لابدّ من تصوّر اللفظ و المعنى، و لكن التصوّر ليس قيداً للّفظ، و لا للمعنى، فليس اللفظ دالّاً بما هو متصوّر في الذهن و إن كانت دلالته في ظرف التصوّر، و لا المعنى مدلولاً بما هو متصوّر و إن كان مدلوليّته في ظرف تصوّره. و يستحيل أن يكون التصوّر قيداً للّفظ أو المعنى، و مع ذلك لا يصحّ الاستعمال بدونه، فالتصوّر مقوّم للاستعمال لا للمستعمل فيه و لا للّفظ. و كذلك هو مقوّمٌ للحمل و مصحّحٌ له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

و على هذا، يتّضح ما نحن بصدد بيانه، و هو أنّه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى، لا يُعقل أن نقصر اللحاظَ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كلّ ما عداه؛ لأنّ الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلابدّ أن يلاحَظ المعنى حينئذٍ مقيساً إلى ما هو خارجٌ عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيء، و قد يؤخذ بشرط لا، و قد يؤخذ لا بشرط. و لا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهنيّ، بل الموضوع له نفسُ المعتبرَ و ذاتُه لا بما هو معتبَرٌ، و الاعتبار مصحّحٌ للوضع.

۳. الأقوال في المسألة

قلنا فيما سبق: إنّ المعروف عن قدماء الأصحاب أنّهم يقولون بأنّ أسماء الأجناس موضوعةٌ للمعاني المطلقة، على وجهٍ يكون الإطلاق قيداً للموضوع له[۱]، فلذلك ذهبوا إلى أنّ استعمالها في المقيّد مجازٌ، و قد صُوِّر هذا القول على نحوين:

الأوّل: أنّ الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجهٍ يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني: أنّ الموضوع له المعنى المطلقُ، أي المعتبرُ لا بشرط.

و قد أُورد على هذا القول بتصويرَيْه ـ كما تقدّم ـ بأنّه يلزم على كلا التصويرين أن

---

۱. نقل عنهم في *فوائد الأُصول* ۲: ٥٦٤ و ٥٦٦، و *نهاية الأفكار* ۲: ٥٦٠.

يكون الموضوع له موجوداً ذهنيّاً، فيكون جميع القضايا ذهنيّةً، فلو جُعِل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجيّة أو الحقيقيّة، وجب تجريده عن هذا القيد الذهنيّ، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة. و هذا يكذّبه الواقع.

و لكن نحن قلنا: إنّ هذا الإيراد إنّما يتوجّه إذا جُعِل الاعتبار قيداً في الموضوع له. أمّا لو جُعِل الاعتبار مصحّحاً للوضع، فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق.

هذا قول القدماء، و أمّا المتأخّرون ابتداءً من سلطان العلماء؛ فإنّهم جميعاً اتّفقوا على أنّ الموضوع له ذات المعنى، لا المعنى المطلقُ حتّى لا يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً. و هذا القول بهذا المقدار من البيان واضحٌ. و لكنّ العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنّيّة ممّا أوجب الارتباك على الباحث و إغلاقَ طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدّمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات و التعبيرات الفنّيّة التي وقعت في عباراتهم. و اختلفوا فيها على أقوال:

١. منهم من قال: إنّ الموضوع له هو الماهيّة المهملة المبهمة، أي الماهيّةُ من حيث هي[1].

٢. و منهم من قال: إنّ الموضوع له الماهيّةُ المعبّرةُ باللاشرط المقسميّ[2].

٣. و منهم من جعل التعبير الأوّل نفسَ التعبير الثاني[3].

٤. و منهم من قال: إنّ الموضوع له ذاتُ المعنى، لا الماهيّة المهملة، و لا الماهيّة المعبّرة باللابشرط المقسميّ، و لكنّه ملاحَظ حين الوضع باعتبار «اللابشرط القسميّ» على أن يكون هذا الاعتبار مصحّحاً للموضوع، لا قيداً للموضوع له[4]. و عليه، يكون هذا القول نفسَ قول القدماء على التصوير الثاني إلّا أنّه لايلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيّد

---

١. هذا ما قال به المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٥: ٣٤٧. و هو الظاهر أيضاً من كلام المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ٢٨٢، حيث قال: «و لا ريب أنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة...». اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ مراده من الماهيّة المبهة المهملة هو الماهيّة اللابشرط المقسميّ.

٢. و هو المنسوب إلى سلطان العلماء. راجع *فوائد الأُصول* ٢: ٥٧٠ و ٥٧٢.

٣. و هو المحقّق النائينيّ، حيث قال: «فلابدّ أن يكون موضوعاً لجامع بينهما، و ليس ذلك إلّا اللابشرط المقسميّ، و هو الماهيّة المبهمة المهملة القابلة للانقسامات». *فوائد الأُصول* ٢: ٥٧٢.

٤. و هذا ما ذهب إليه المصنّف في المقام.

مجازاً؛ و لكنّ المنسوب إلى القدماء أنّهم يقولون: بأنّه مجازٌ في المقيّد، فينحصر قولهم في التصوير الأوّل[1] على تقدير صحّة النسبة إليهم.

و يتّضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدّمتين السابقتين، فإنّه يُعرف منهما:

أوّلاً: أنّ الماهيّة بما هي هي غير الماهيّة باعتبار اللابشرط المقسميّ؛ لأنّ النظر فيها على الأوّل مقصورٌ على ذاتها و ذاتيّاتها، بخلافه على الثاني؛ إذ تلاحَظ مقيسةً إلى الغير. و بهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانياً: أنّ الوضع حكمٌ من الأحكام، و هو محمولٌ على الماهيّة خارجٌ عن ذاتها و ذاتيّاتها، فلا يُعقل أن يلاحَظ الموضوع له بنحو الماهيّة بما هي هي؛ لأنّه لا تجتمع ملاحظتُها مقيسةً إلى الغير و ملاحظتُها مقصورةً على ذاتها و ذاتيّاتها. و بهذا يظهر بطلان القول الأوّل.

ثالثاً: أن اللابشرط المقسميّ ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبارات الثلاثة؛ لأنّ المفروض أنّه مَقْسَمٌ لها، و لا تحقُّقَ للمقسم إلّا بتحقّق أحد أنواعه ـ كما تقدّم ـ، فكيف يتصوّر أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسميّ؟! بل لا معنى لهذا على ما تقدّم توضيحه. و بهذا يظهر بطلان القول الثاني.

فتعيّن القول الرابع، و هو أنّ الموضوع له ذاتُ المعنى، و لكنّه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسميّ. و هو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني، كما أشرنا إليه، فلا اختلاف، و يقع التصالح بين القدماء و المتأخّرين إذا لم يثبت عن القدماء أنّهم يقولون: «أنّه مجازٌ في المقيّد»، و هو مشكوكٌ فيه.

بيان هذا القول الرابع أنّ ذات المعنى لمّا أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظٍ له، فمعناه أنّه قد لاحظه مقيساً إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبراً بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهيّة. و إذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره و حالاته و قيوده لابدّ أن يعتبر على نحو اللابشرط القسميّ. و لا منافاة بين كون الموضوع له ذاتَ

---

١. و هو القول بأنّ أسماء الأجناس موضوعة بإزاء اللابشرط القسمي و يكون الإطلاق و السريان مأخوذاً في المعنى الموضوع له.

المعنى، و بين كون ذات المعنى ملحوظاً في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسميّ؛ لأنّ هذا اللحاظ و الاعتبارَ الذهنيّ ـ كما تقدّم ـ صِرْفُ طريقٍ إلى الحكم على ذات المعنى و هو المصحِّح للموضوع له. و حين الاستعمال في ذات المعنى لايجب أن يكون المعنى ملحوظاً بنحو اللابشرط القسميّ، بل يجوز أن يعتبر بأيّ إعتبار كان مادام الموضوع له ذاتَ المعنى، فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يُقصر النظر على نفسه و يلحظه بما هو هو، و يجوز أن يلحظه مقيساً إلى الغير فيُعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه. و ملاحظة ذات المعنى بنحو اللا بشرط القسميّ حين الوضع تصحيحاً له لا توجب أن تكون قيداً للموضوع له.

و عليه، فلا يكون الموضوع له موجوداً ذهنيّاً، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسميّ حين الوضع؛ لأنّه ليس الموضوع له هو المعتبَرَ بما هو معتبر، بل ذاتَ المعتبر، كما أنّ استعماله في المقيّد لا يكون مجازاً لما تقدّم أنّه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيساً إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه التي منها اعتباره بشرط شيء، و هو المقيّد.

تمرينات (٢٨)

١. هل الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها بالوضع أو بمقدّمات الحكمة؟ ما قول القدماء؟ وما قول المتأخّرين؟

٢. بيِّن الاعتبارات الثلاثة للماهيّة، ومثِّل لكلّ منها.

٣. ما الفرق بين «اللابشرط القسميّ» و «اللابشرط المقسميّ»؟

٤. ما الفرق بين «الماهيّة المهملة» و «اللابشرط المقسميّ»؟

٥. بيِّن اعتبارات الماهيّة عند الحكم عليها، و مثِّل لكلّ منها.

٦. ما الجواب عن الإشكال بأنّ الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنيّة، فلو تقيّدت الماهيّة بأحدها عند ما تؤخذ موضوعة للحكم لبطلت القضايا الخارجية واستحال امتثال التكاليف؟

٧. بيِّن أقوال العلماء في بيان ما وُضع له أسماء الأجناس، و أذكر الراجح منها و سبب بطلان غيره.

المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة

لمّا ثبت أنّ الألفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلابدّ في إثبات أنّ المقصود من اللفظ هو المطلق لتسرية الحكم إلى تمام الأفراد و المصاديق من قرينة خاصّة أو قرينة عامّة تَجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الإطلاق.

و هذه القرينة العامّة إنّما تحصل إذا توفَّرت جملةُ مقدّماتٍ تسمّى: «مقدّماتِ الحكمة». و المعروف أنّها ثلاث[1]:

الأُولى: إمكان الإطلاق و التقييد بأن يكون متعلّق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلّق الحكم به قابلاً للانقسام، فلو لميكن قابلاً للقسمة إلّا بعد فرض تعلُّقِ الحكم به ـ كما في باب قصد القربة ـ فإنّه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الإطلاق ـ كما تقدّم في بحث التعبّديّ و التوصّليّ[2] ـ، و هذا واضح.

الثانيه: عدم نصب قرينة على التقييد، لا متّصلةً و لا منفصلة، لأنّه مع القرينة المتّصلة لاينعقد ظهور للكلام إلّا في المقيّد، و مع المنفصلة ينعقد للكلام ظهورٌ في الإطلاق، و لكنّه

---

١. و في كون ما ذكره معروفاً نظرٌ، بل إنّهم اختلفوا فيها على أقوال:

الأوّل: أنّها ثلاث: ١. كون المتكلّم في مقام البيان. ٢. انتفاء ما يوجب التعيين. ٣. انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب. و هذا مذهب المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ٢٨٧.

الثاني: أنّها ثلاث، و هي المقدّمات المذكورة في *الكفاية*، و زاد في ثالثتها: «عدم وجود القدر المتيقّن مطلقاً ـ أي ولو من الخارج ـ». *نهاية الأفكار* ٢: ٥٦٧.

الثالث: أنّها ثلاث. و هي المقدّمات المذكورة في المتن. و هذا يظهر من كلام المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٥: ٣٦٤ ـ ٣٧٠. و اختاره المصنّف في المقام.

الرابع: أنّها اثنتان، و هي المقدّمة الثانية، و الثالثة المذكورتان في المتن. و هذا مختار الشيخ الأنصاريّ في *مطارح الأنظار*: ٢١٨؛ و المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ٢: ٥٧٣ ـ ٥٧٦.

فما ذكره في المتن من المقدّمات لميكن معروفاً.

و ذهب السيّد البروجرديّ و الإمام الخمينيّ إلى أنّها واحدة، و هي كون المتكلّم في مقام البيان. *نهاية الأُصول*: ٣٤٣، *مناهج الوصول* ٢: ٣٢٥ ـ ٣٢٧.

٢. راجع الصفحة: ٨٦.

يسقط عن الحجّيّة لقيام القرينة المقدّمة عليه و الحاكمة، فيكون ظهوره ظهوراً بدويّاً ـ كما قلنا في تخصيص العموم بالخاصّ المنفصل ـ، و لا تكون للمطلق الدلالةُ التصديقيّة الكاشفة عن مراد المتكلّم، بل الدلالة التصديقيّة إنّما هي على إرادة التقييد واقعاً.

الثالثة: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، فإنّه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال، إمّا رأساً أو لأنّه في صدد بيان حكمٍ آخَرَ، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد الإطلاق ـ وسيأتي مثاله ـ فإنّه في كلٍّ ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق؛ أمّا في مقام التشريع بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً بل لمجرّد تشريعه، فيجوز ألّا يبيّن تمامَ مرادِهِ، مع أنّ الحكم في الواقع مقيَّدٌ بقيدٍ لم يذكره في بيانه انتظاراً لمجيء وقت العمل، فلا يُحرز أنّ المتكلّم في صدد بيان جميع مراده. و كذلك إذا كان المتكلّم في مقام الإهمال رأساً؛ فإنّه لا ينعقد معه ظهورٌ في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهورٌ في أيّ مرام. و مثله ما إذا كان في صدد حكمٍ آخَرَ، مثل قوله (تعالى): ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾[١] الواردِ في مقام بيان حلّ صيد الكلاب المعلَّمة من جهة كونه ميتةً، وليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك أنّها تتنجّس، فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهة.

و لو شُكّ في أنّ المتكلّم في مقام البيان أو الإهمال، فإنّ الأصل العقلائيّ يقتضي بأن يكون في مقام البيان[٢]، فإنّ العقلاء كما يحملون المتكلّم على أنّه ملتفتٌ غيرُ غافلٍ و جادٌّ غيرُ هازلٍ عند الشكّ في ذلك، كذلك يحملونه على أنّه في مقام البيان و التفهيم، لا في مقام الإهمال و الإبهام.

و إذا تمّت هذه المقدّمات الثلاث فإنّ الكلام المجرّد عن القيد يكون ظاهراً في الإطلاق، و كاشفاً عن أنّ المتكلّم لا يريد المقيّد، و إلّا لو كان قد أراده واقعاً، لكان عليه البيان، و المفروض أنّه حكيمٌ ملتفتٌ جادٌّ غيرُ هازلٍ، و هو في مقام البيان، ولا مانع

---

١. المائدة (٥) الآية: ٤.

٢. هكذا في *الكفاية*: ٢٨٨.

من التقييد حسَبَ الفرض، و إذا لم‌يبيّن ولم‌يقيّد كلامه فيعلم أنّه أراد الإطلاق و إلاّ لكان مخلاً بغرضه.

فاتّضح من ذلك أنّ كلّ كلامٍ صالحٍ للتقييد و لم‌يقيّده المتكلّم مع كونه حكيماً ملتفتاً جادّاً و في مقام البيان و التفهيم، فإنّه يكون ظاهراً في الإطلاق و يكون حجّةً على المتكلّم و السامع.

تنبيهان

التنبيه الأوّل: القدر المتيقّن في مقام التخاطب

إنّ الشيخ المحقّق صاحب الكفاية‌ﷺ أضاف إلى مقدّمات الحكمة مقدّمةً أُخرى غيرَ ما تقدّم، و هي ألّا يكون هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب و المحاورة[١]، و إن كان لا يضرّ وجود القدر المتيقّن خارجاً في التمسّك بالإطلاق[٢]. و مرجع ذلك إلى أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظيّة على التقييد، فلا ينعقد للّفظ ظهورٌ في الإطلاق مع فرض وجوده.

و لتوضيح البحث نقول: إنّ كون المتكلّم في مقام البيان يُتصوّر على نحوين:

١. أن يكون المتكلّم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلّم يتوقّف على أن يبيّن للمخاطب و يُفهمَه ما هو تمام الموضوع، و أنّ ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

٢. أن يكون المتكلّم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً، و لو لم‌يُفهم المخاطب أنّه تمام الموضوع فليس له غرض إلّا بيانَ ذات موضوع الحكم بتمامه حتي يحصل من المكلّف الامتثال؛ و إن لم‌يفهم المكلّف تفصيلَ الموضوع بحدوده.

فإن كان المتكلّم في مقام البيان على النحو الأوّل فلا شكّ في أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاورة لا يضرّ في ظهور المطلق في إطلاقه، فيجوز التمسّك بالإطلاق؛ لأنّه

---

١. *كفاية الأُصول*: ٢٨٧.

٢. و المحقّق العراقيّ اعتبر انتفاء القدر المتيقّن مطلقاً و لو من الخارج. *نهاية الأفكار* ٢: ٥٦٧ و ٥٧٤.

لو كان القدر المتيقّن المفروض هو تمامَ الموضوع، لوجب بيانه، و تركُ البيان اتّكالاً على وجود القدر المتيقّن إخلالٌ بالغرض؛ لأنّه لا يكون مجّردُ ذلك بياناً لكونه تمامَ الموضوع.

و إن كان المتكلّم في مقام البيان على النحو الثاني، فإنّه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً، مادام أنّه ليس له غرض إلّا أن يفهم المخاطب ذاتَ الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. و بذلك يحصل التبليغ للمكلّف و يمتثل في الموضوع الواقعيّ؛ لأنّه هو المفهوم عنده في مقام المحاورة. و لا يجب في مقام الامتثال أن يفهم أنّ الذي فَعَلَه هو تمام الموضوع أو الموضوع أعمُّ منه ومن غيره.

مثلاً: لو قال المولى: «اشترِ اللحم»، و كان القدر المتيقّن في مقام المحاورة هو لحمَ الغنم، و كان هو تمامَ موضوعه واقعاً، فإنّ وجود هذا القدر المتيقّن كافٍ لانبعاث المكلّف و شرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى. فلو أنّ المولى ليس له غرض أكثرُ من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقّن لتحقيق غرضه و لبيانه، و لايحتاج إلى أن يبيّن أنّه تمام الموضوع؛ أمّا لو كان غرضه أكثرَ من ذلك بأن كان غرضه أن يُفهم المكلَّفَ تحديدَ الموضوع بتمامه فلايجوز له الاعتماد على القدر المتيقّن، و إلاّ لكان مُخلّاً بغرضه، فإذا لم‌يبيّن و أطلق الكلام استكشف أنّ تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقّن و غيره.

إذا عرفت هذا التقرير فينبغي أن نبحث عمّا ينبغي للآمر أن يكون بصدد بيانه، هل إنّه على النحو الأوّل أو الثاني؟

و الذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية[1] أنّه لا ينبغي من الآمر أكثرُ من النحو الثاني؛ نظراً إلى أنّه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقةً كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه و هو الامتثال. و لا يجب عليه مع ذلك بيانُ أنّه تمام الموضوع.

نعم، إذا كان هناك قدر متيقّن في مقام المحاورة و كان تمام الموضوع هو المطلقَ، فقد يَظنّ المكلّف أنّ القدر المتيقّن هو تمام الموضوع، و أنّ المولى أطلق كلامَهُ اعتماداً

---

١. *كفاية الأُصول*: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

على وجوده؛ فإنّ المولى دفعاً لهذا الوهم يجب عليه أن يبيّن أنّ المطلق هو تمام موضوعه، وإلّا كان مُخلّاً بغرضه.

و من هذا يُنتج أنّه إذا كان هناك قدرٌ متيقَّنٌ في مقام المحاورة و أطلق المولى و لم‌يبيّن أنّه تمام الموضوع فإنّه يُعرف منه أنّ موضوعه هو القدر المتيقّن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه في *الكفاية* مع تحقيقه و توضيحه، و لكن شيخنا النائينيّ‌ـ على ما يظهر من التقريرات ـ[1] لم‌يرتضِه، و الأقرب إلى الصحّة ما في *الكفاية*[2]. و لانطيل بذكر هذه المناقشة و الجوابِ عنها.

التنبيه الثاني: الانصراف

اشتهر أنّ انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسّك بالإطلاق و إن تمّت مقدّمات الحكمة[3]، مثل انصراف المسح في آيتَيِ التيمّم و الوضوء[4] إلى المسح باليد و بباطنها خاصّة.

والحقّ أن يقال: إنّ انصراف الذهن إن كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيّد بمعنى أنّ نفس اللفظ ينصرف إلى المقيّد لكثرة استعماله فيه و شيوع إرادته منه، فلاشكّ في أنّه حينئذٍ لامجال للتمسّك بالإطلاق، لأنّ هذا الظهور يَجعل اللفظ بمنزلة المقيّد بالتقييد اللفظيّ، و معه لاينعقد للكلام ظهورٌ في الإطلاق حتّى يتمسّك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

و أمّا إذا كان الانصراف غير ناشئٍ من اللفظ، بل كان من سبب خارجيٍّ، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارُفِ الممارسة الخارجيّة له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون أن يكون للّفظ تأثيرٌ في هذا الانصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق

---

١. *فوائد الأُصول* ٢: ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

٢. و لايخفى أنّ المصنّف مع ارتضائه بما في *الكفاية* لم‌يَعدّ هذه المقدّمة من مقدّمات الحكمة، كما تقدّم.

٣. *مطارح الأنظار*: ٢١٩.

٤. النساء (٤) الآية: ٤٣؛ المائدة (٥) الآية: ٧.

ـ مثلاً ـ إلى ماء دجلة أو الفرات، فالحقّ أنّه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسّك بأصالة الإطلاق؛ لأنّ هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيّد بخصوصه من اللفظ. ولذا يسمّى هذا الانصراف باسم «الانصراف البدويّ»؛ لزواله عند التأمّل ومراجعة الذهن.

وهذا كلّه واضحٌ لا ريب فيه. وإنّما الشأن في تشخيص الانصراف أنّه من أيّ النحوين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف. وما أسهَلَ دعوى الانصراف على لسان غير المتثبّت، وقد لا يسهل إقامة الدليل على أنّه من أيّ نوعٍ.

فعلى الفقيه أن يتثبّت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوقٍ عالٍ وسليقةٍ مستقيمةٍ. وقلّما تخلو آيةٌ كريمةٌ أو حديثٌ شريفٌ في مسألة فقهيّة عن انصرافات تُدّعى. وهنا تظهر قيمة التضلّع باللغة وفقهها وآدابها. وهو باب يكثر الابتلاء به، وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلّتها.

ألا ترى أنّ المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكونُ هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ لا شكّ فيه، وينصرف أيضاً إلى المسح بخصوص باطن اليد. ولكن قد يُشكّ في كون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ؛ فإنّه غير بعيد أنّه ناشئٌ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته؛ ولأنّه مقتضى طبع الإنسان في مسحه وليس له علاقة باللفظ. ولذا إنّ جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذّر المسح بباطنها تمسّكاً بإطلاق الآية[١]، ولا معنى للتمسّك بالإطلاق لو كان للّفظ ظهور في المقيّد. وأمّا عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعلّه للاحتياط؛ إذ إنّ المسح بالباطن هو القدر المتيقّن، والمفروض حصول الشكّ في كون هذا الانصراف بدويّاً. فلا يُطمأنّ كلّ الاطمئنان بالتمسّك بالإطلاق عند الاختيار، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

---

١. راجع *جواهر الكلام* ٥: ١٨٣، *مستمسك العروة* ٤: ٤٠٤.

تمرينات (٢٩)

○ التمرين الأوّل

١. ما هي مقدّمات الحكمة؟

٢. ما الأصل العقلائي فيما إذا شكّ في أنّ المتكلّم في مقام البيان أو الإهمال؟

٣. بيِّن ما ذهب إليه المحقّق الخراساني في بيان مقدّمات الحكمة تحقيقاً.

٤. هل انصراف الذهن إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسّك بالإطلاق و إن تمّت مقدّمات الحكمة؟

○ التمرين الثاني

١. ما هي الأقوال في مقدّمات الحكمة؟



المسألة السادسة: المطلق والمقيّد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيّد أنّ التكليفَ في المطلق لا يجتمع مع التكليف في المقيّد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً. أي أنّهما يتكاذبان في ظهورهما، مثل قول الطبيب مثلاً: «اشرب لبناً»، ثمّ يقول: «اشرب لبناً حُلْواً»، وظاهر الثاني تعيين شرب الحُلْو منه، وظاهر الأوّل جواز شرب غير الحُلْو حسَبَ إطلاقه.

وإنّما يتحقّق التنافي بين المطلق والمقيّد إذا كان التكليف فيهما واحداً، كالمثال المتقدّم، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلّقاً على شيءٍ وفي الآخر معلّقاً على شيءٍ آخر، كما إذا قال الطبيب في المثال: «إذا أكلْتَ فاشرَبْ لبناً، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبناً حُلْواً». وكذلك لايتنافيان لو كان التكليف في المطلق إلزامياً، وفي المقيّد على نحو الاستحباب، ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنّه لا ينافيه رجحان الحُلْو منه باعتبار أنّه أحد أفراد الواجب. وكذا لا يتنافيان لو فُهِم من التكليف في المقيّد أنّه تكليفٌ في وجودٍ ثانٍ غير المطلوب من التكليف الأوّل، كما إذا فهم من المقيّد في المثال طلبُ شرب اللبن الحُلْو ثانياً بعد شرب لبنٍ مّا.

إذا فهمت ما سُقْناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلقٌ ومقيّدٌ متنافيان، سواء تقدّم أو تأخّر، وسواء كان مجيء المتأخّر بعد وقت العمل بالمتقدّم أو قبله، فإنّه لابدّ من الجمع بينهما إمّا بالتصرّف في ظهور المطلق فيحمل على المقيّد، أو بالتصرّف في المقيّد على وجهٍ لا ينافي الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغي البحث هنا في أنّه أيّ التصرّفَيْن أولى بالأخذ؟ فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإنّ المطلق والمقيّد إمّا أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، وإمّا أن يكونا متّفقَيْن.

الأوّل: أن يكونا مختلفين، فلا شكّ حينئذٍ في حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ المقيّد يكون قرينة على المطلق، فإذا قال: «اشرب اللبن»، ثمّ قال: «لا تشرب اللبن الحامض»، فإنّه يفهم منه أنّ المطلوب هو شرب اللبن غير الحامض. وهذا لا يُفرق فيه بين أن يكون

إطلاق المطلق بدليّاً، نحو قوله: «أعتق رقبة»، وبين أن يكون شموليّاً مثل قوله: «في الغنم زكاةٌ»، المقيّدِ بقوله: «ليس في الغنم المعلوفة زكاة».

الثاني: أن يكونا متّفقَيْن، وله مقامان: المقام الأوّل: أن يكون الإطلاق بدليّاً، و المقام الثاني: أن يكون شموليّاً.

فإن كان الإطلاق بدليّاً؛ فإنّ الأمر فيه يدور بين التصرّف في ظاهر المطلق بحمله على المقيّد، وبين التصرّف في ظاهر المقيّد. والمعروف[1] أنّ التصرّف الأوّل هو الأولى؛ لأنّه لو كانا مثبتين مثل قوله: «أعتق رقبة» و «أعتق رقبةً مؤمنةً» فإنّ المقيّد ظاهرٌ في أنّ الأمر فيه للوجوب التعيينيّ، فالتصرّف فيه إمّا بحمله على الاستحباب ـ أي أنّ الأمر بعتق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنّها أفضل الأفراد ـ أو بحمله على الوجوب التخييريّ، أي إنّ الأمر بعتق الرقبة المؤمنة باعتبار أنّه أحد أفراد الواجب، لا لخصوصيّة فيها حتّى خصوصيّة الأفضليّة .

وهذان التصرّفان وإن كانا ممكنين، لكنّ ظهور المقيّد في الوجوب التعيينيّ مقدّمٌ على ظهور المطلق في إطلاقه[2]؛ لأنّ المقيّد صالحٌ لأن يكون قرينةً للمطلق، ولعلّ المتكلّم اعتمد عليه في بيان مرامه، ولو في وقتٍ آخَرَ، لا سيّما مع احتمال أنّ المطلق الوارد كان محفوفاً بقرينة متّصلة غابت عنّا، فيكون المقيّد كاشفاً عنها.

وإن كان الإطلاق شموليّاً، مثل قوله: «في الغنم زكاة» وقوله: «في الغنم السائمة زكاة»، فلا تتحقّق المنافاة بينهما حتّى يجب التصرّف في أحدهما؛ لأنّ وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة، إلّا على القول بدلالة الوصف على المفهوم، وقد عرفت أنّه لا مفهوم للوصف. وعليه فلا منافاة بين الجملتين لنرفع بها اليد عن إطلاق المطلق.

---

١. كما في *كفاية الأُصول*: ٢٩٠.

٢. هكذا في *كفاية الأُصول*: ٢٩١.

تمرينات (٣٠)

١. ما معنى التنافي بين المطلق و المقيّد؟

٢. بيّن صور التنافي بين المطلق و المقيّد، و اذكر حكم كلّ منها.

٣. بيّن وجه عدم التنافي في الجملتين التاليتين:

ألف) قال الطبيب: «إذا أكلت فاشرب لبناً» ثمّ قال: «عند الاستيقاظ من النوم اشرب لبناً حلواً».

ب) قال: «في الغنم زكاة» ثمّ قال: «في الغنم السائمة زكاة».



الباب السابع

المُجمل والمُبيّن

وفيه مسألتان:

١. معنى المجمل والمبيّن

عرّفوا المجمل اصطلاحاً بـ «أنّه ما لم تتّضح دلالته[1]»، ويقابله المبيّن. وقد ناقشوا هذا التعريفَ بوجوه لا طائل في ذكرها. والمقصود من المجمل ـ على كلّ حالٍ ـ ما جُهل فيه مرادُ المتكلّم ومقصودُه إذا كان لفظاً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً؛ ومرجع ذلك إلى أنّ المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له[2]، وعليه يكون المبيّن ما كان له ظاهرٌ يدلّ على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظنّ أو اليقين. فالمبيّن يشمل الظاهر والنصّ معاً.

ومن هذا البيان نعرف أنّ المجمل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً. وإن قيل: إنّ المجمل اصطلاحاً مختصٌّ بالألفاظ، ومن باب التسامح يطلق على الفعل، ومعنى كون الفعل مجملاً أن يُجهل وجه وقوعه[3]، كما لو توضّأ الإمام ـ مثلاً ـ بحضور واحد يتّقي منه أو يُحتمل أنّه يتّقيه، فيحتمل أنّ وضوءه وقع على وجه التقيّة، فلا يستكشف مشروعيّة الوضوء على الكيفيّة التي وقع عليها، ويحتمل أنّه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعيّ فيُستكشف منه

١. *قوانين الأصول* ١: ٣٣٢؛ *الفصول الغرويّة*: ٢٢٣؛ *معالم الدين*: ١٧٠.

٢. كما في *كفاية الأصول*: ٢٩٣.

٣. *الفصول الغرويّة*: ٢٢٤؛ *مطارح الأنظار*: ٢٢٥.

مشروعيّته. ومثل ما إذا فعل الإمام شيئاً في الصلاة كجلسة الاستراحة ـ مثلاً ـ فلا يُدرى أنّ فَعْلَه كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً، وإن كان من ناحية دلالته على جواز الفعل في مقابل الحرمة مبيّناً.

وأمّا اللفظ: فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعذّر إحصاؤها[١]؛ فإذا كان مفرداً فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على أحد معانيه، كلفظ «عين»، وكلمة «تضرب» المشتركة بين المخاطب والغائبة، و «المختار» المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون إجماله لكونه مجازاً، أو لعدم معرفة عَوْد الضمير فيه الذي هو من نوع «مغالطة المماراة»، مثل قول القائل لمّا سئل عن أفضل أصحاب النبيّ ﷺ، فقال: «مَن بِنْتُه في بَيْته» وكقول عقيل: «أمرني مُعاوية أن أسُبَّ عليّاً. ألا فالعنوه!»[٢].

وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب كقوله:

وما مثلُهُ في الناس إلّا مُمَلَّكاً ... أبو أُمِّه حيٌّ أبوه يُقاربه

وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله (تعالى): ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ﴾[٣] الآية، فإنّ هذا الوصف في الآية يدلّ على عدالة جميع من كان مع النبيّ ﷺ من أصحابه، إلّا أنّ ذيل الآية ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وأجراً عظيماً﴾[٤] صالح لأن يكون قرينة على أنّ المراد بجملة «والّذين معه» بعضهم لا جميعهم، فتُصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

وقد يكون الإجمال لكون المتكلّم في مقام الإهمال والإجمال، إلى غير ذلك من موارد الإجمال ممّا لا فائدة كبيرة في إحصائه وتعداده هنا.

---

١. وإن أردت إحصاء بعض أسبابها، فراجع كتاب *المنطق* «للمؤلّف»، ٣: ٤٢١.

٢. لم أجده في المصادر الحديثيّة، بل الموجود في كتاب «*الغدير*» هو: «أمرني أن ألعن عليّ بن أبي طالب، فالعنوه»، *الغدير* ١٠: ٢٦١.

٣. الفتح (٤٨) الآية: ٢٩.

٤. الفتح (٤٨) الآية: ٢٩.

ثمّ اللفظ قد يكون مجملاً عند شخصٍ، مبيّناً عند شخصٍ آخر، ثمّ المبيّن قد يكون في نفسه مبيّناً، وقد يكون مبيّناً بكلام آخر يوضح المقصود منه.

٢. المواضع التي وقع الشكّ في إجمالها

لكلٍّ من المجمل والمبيّن أمثلة من الآيات والروايات والكلام العربيّ لا حصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام. إلّا أنّ بعض المواضع قد وقع الشكّ في كونها مجملة أو مبيّنة، والمتعارف عند الأُصوليّين أن يذكروا بعض الأمثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتّباعاً لهم ولا تخلو من فائدة للطلّاب المبتدئين.

فمنها: قوله (تعالى): ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا[١]﴾.

فقد ذهب جماعة[٢] إلى أنّ الآية من المجمل المتشابه، إمّا من جهة لفظ «القطع» باعتبار أنّه يطلق على الإبانة، ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين: «قطعها»، كما يقال لمن أبانها كذلك. وإمّا من جهة لفظ «اليد» باعتبار أنّ «اليد» تطلق على العضو المعروف كلّه، وعلى الكفّ إلى أُصول الأصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال ـ مثلاً ـ: «تناولتُ بيدي»، وإنّما تناول بالكفّ بل بالأنامل فقط.

والحقّ أنّها من ناحية لفظ «القطع» ليست مجملة؛ لأنّ المتبادر من لفظ «القطع» هو الإبانة والفصل، وإذا أُطلق على الجرح فباعتبار أنّه أبان قسماً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ «اليد» عند وجود القرينة، لا أنّ القطع استعمل في مفهوم الجرح؛ فيكون المراد في المثال من اليد بعضَها، كما تقول: «تناولتُ بيدي» وفي الحقيقة إنّما تناولتَ ببعضها.

وأمّا من ناحية «اليد» فإنّ الظاهر أنّ اللفظ ـ لو خلّي ونفسَه ـ يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، ولكنّه غير مراد يقيناً في الآية، فيتردّد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرفق؛ لأنّه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من

---

١. المائدة (٥) الآية: ٣٨.

٢. و هي بعض الحنفيّة على ما في *إرشاد الفحول*: ١٧٠. و ذهب السيّد المرتضى إلى إجماله من جهة لفظ اليد. راجع *الذريعة إلى أصول الشريعة* ١: ٣٥٠.

هذه المراتب، فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية، وإن كانت مبيّنة بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن إرادة القطع من أُصول الأصابع.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب[١]» وأمثاله من المركّبات التي تشتمل على كلمة «لا» التي لنفي الجنس نحو: «لا صلاة إلّا بطهور[٢]»، و «لا بيع إلّا في ملك[٣]»، و «لا صلاة لمن جارُه المسجدُ إلّا في المسجد[٤]»، و «لا غيبة لفاسق[٥]»، و «لا جماعة في نافلة[٦]»، ونحو ذلك.

فإنّ النفي في مثل هذه المركّبات موجّهٌ ظاهراً لنفس الماهيّة والحقيقة، وقالوا: إنّ إرادة نفي الماهيّة متعذّرٌ فيها، فلابدّ أن يقدّر ـ بطريق المجاز ـ وصفٌ للماهيّة هو المنفيّ حقيقةً، نحو: الصحّة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك. ولمّا كان المجاز مردّداً بين عدّة معانٍ، كان الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس اللفظ تُعَيِّن واحداً منها، فإنّ نفي الصحّة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفيُ الكمال بأولى من نفي الفائدة... وهكذا.

وأجاب بعضهم[٧] بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعةً للأعمّ، فلا يمكن فيها نفي الحقيقة.

وأمّا: إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذّر نفي الحقيقة، بل هو المتعيّن على الأكثر، فلا إجمال.

وأمّا: في غير الألفاظ الشرعيّة مثل قولهم: «لا علم إلّا بعمل» فمع عدم القرينة يكون

---

١. هذا مفاد الروايات الواردة في باب وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة. *الوسائل* ٤: ٧٣٢، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة.

٢. *الوسائل* ١: ٢٥٦، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث: ١ و ٦.

٣. و هذا مستفادٌ من الروايات الواردة في باب اشتراط كون المبيع مملوكاً. *الوسائل* ٢: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

٤. و هذا مفاد الروايات الدالّة على كراهة تأخّر جيران المسجد عنه. *الوسائل* ٣: ٤٧٨، الباب ٢ من أبواب أحكام المسجد؛ و ٥: ٣٧٥ ـ ٣٧٧، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة.

٥. *بحارالأنوار* ٧٥: ٢٣٣.

٦. *الوسائل* ٥: ١٨٢، الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان.

٧. و هو المحقّق القميّ في *القوانين* ١: ٣٣٨.

اللفظ مجملاً؛ إذ يتعذّر نفي الحقيقة.

أقول: والصحيح في توجيه البحث أن يقال: إنّ «لا» في هذه المركّبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسمٍ وخبرٍ على حسَب ما تقتضيه القواعد النحويّة؛ ولكنّ الخبر محذوفٌ حتّى في مثل: «لا غيبة لفاسق»، فإنّ «لفاسق» ظرفٌ مستقرٌّ متعلّقٌ بالخبر المحذوف؛ وهذا الخبر المحذوف لابدّ له من قرينة، سواء كان كلمةَ «موجود» أو «صحيح» أو «مفيد» أو «كامل» أو «نافعٍ» أو نحوها، وليس هو مجازاً في واحد من هـذه الأُمـور التـي يـصحّ تقديرها.

والقصد أنّه سواء كان المراد نفيَ الحقيقة أو نفي الصحّة ونحوِها؛ فإنّه لابدّ من تـقدير خبر محذوف بقرينة، وإنّما يكون مجملاً إذا تجرّد عن القرينة؛ ولكنّ الظاهر أنّ القـرينة حاصلةٌ على الأكثر، وهي القرينة العامّة في مثله؛ فإنّ الظاهر من نفي الجنس أنّ المحذوف فيه هو لفظ «موجود» وما بمعناه من نحو لفظ «ثابت» و «متحقّق».

فإذا تعذّر تقدير هذا اللفظ العامّ لأيّ سبب كان، فإنّ هناك قرينةً موجودة غالباً وهي مناسبة الحكم والموضوع؛ فإنّها تقتضي غالباً تقديرَ لفظٍ خاصّ مناسب مثل «لا علم إلّا بعمل»؛ فإنّ المفهوم منه أنّه لا علمَ نافعٌ[1]، والمفهوم من نحو: «لا غيبة لفـاسق» لا غـيبة محرّمة، والمفهوم من نحو: «لا رضاع بعد فِطام[2]» لا رضاع سائغ، ومن نحو: «لا جماعة في نافلة[3]» لا جماعة مشروعة، ومن نحو: «لا إقرار لمن أقرّ بنفسه على الزنا» لا إقرار نافذ ومعتبر، ومن نحو: «لا صلاة إلّا بطهور» ـ بناءً على الوضع للأعمّ ـ لا صلاة صحيحة، ومن نحو: «لا صلاة لحاقن[4]» لا صلاة كاملة ـ بناءً على قيام الدليل على أنّ الحاقن لا تفسد صلاته ـ ... وهكذا.

وهذه القرينة ـ وهي قرينةُ مناسبة الحكم للموضوع ـ لا تقع تحت ضابطة معيّنة، ولكنّها

---

١. يجوز في نعت اسم «لا» التي لنفي الجنس الرفعُ والنصب.

٢. *الكافي* ٥: ٤٤٣.

٣. *الوسائل* ٥: ١٨٢، الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان.

٤. *الوسائل* ٤: ١٢٥٤، الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث: ٢ و ٥.

موجودة على الأكثر، ويحتاج إدراكها إلى ذوق سليم.

تنبيه وتحقيق

ليس من البعيد أن يقال: إنّ المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس هو كلمة «موجود» أو ما هو بمعناها، غاية الأمر أنّه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة نفي الوجود والتحقّق حقيقةً، فلابدّ حينئذٍ من حملها على نفي التحقّق ادّعاءً وتنزيلاً، بأن تنزّل الموجود منزلةَ المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقّع منه ـ يعني يُدّعى أنّ الموجود الخارجيّ ليس من أفراد الجنس الذي تعلّق به النفي تنزيلاً، وذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه ـ، فمثل «لا علم إلّا بعمل» معناه أنّ العلم بلا عمل كلاعلم؛ إذ لم تحصل الفائدة المترقّبة منه، ومثل «لا إقرار لمن أقرّ بنفسه على الزنا» معناه أنّ إقراره كلا إقرار باعتبار عدم نفوذه عليه، ومثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه أنّ سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتّب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصّلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء.

وأمّا: إذا كان النفي راجعاً إلى عالم التشريع فإن كان النفي متعلّقاً بالفعل، دلّ نفيُهُ على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل «لا رهبانيّة في الإسلام[1]» فإنّ معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانيّة وأنّه غير مرخّص بها، ومثل «لا غيبة لفاسق»، فإنّ معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق، وكذلك نحو: [«لا نجش في الإسلام»] «ولا غشّ في الإسلام»[2]، و «لا عمل في الصّلاة[3]»، و «لا رَفَث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ[4]»، و «لا جماعة في نافلة»، فإنّ كلّ ذلك معناه عدم مشروعيّة هذه الأفعال.

وإن كان النفي متعلّقاً بعنوان يصحّ انطباقه على الحكم، فيدلّ النفي على عدم تشريع

---

١. *بحار الأنوار* ٨: ١٧٠ و ١٤: ٢٧٩.

٢. هذا مفاد الروايات. *الوسائل* ٢: ٢٠٨، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به.

٣. لم أجدها في الروايات.

٤. قال الله تعالى: ﴿فَلاَ رَفَثَ وَ لاَ فُسُوقَ وَ لاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ...﴾. البقرة (٢) الآية: ١٩٧.

حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله ﷺ: «لا حرج في الدين[١]» و «لا ضرر ولا ضِرار في الإسلام[٢]».

وعلى كلّ حال، فإنّ مثل هذه الجمل والمركّبات ليست[٣] مجملةً في حدّ أنفسها، وقد يتّفق لها أن تكون مجملة إذا جُرِّدت عن القرينة التي تُعيِّن أنّها لنفي تحقّق الماهيّة حقيقةً أو لنفيها ادّعاءً وتنزيلاً.

ومنها: مثل قوله (تعالى): ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ[٤]﴾ وقوله (تعالى): ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ[٥]﴾ ممّا أُسند الحكم فيه ـ كالتحريم والتحليل ـ إلى العين.

فقد قال بعضهم[٦] بإجمالها؛ نظراً إلى أنّ إسناد التحريم والتحليل لا يصحّ إلّا إلى الأفعال الاختياريّة. أمّا: الأعيان فلا معنى لتعلّق الحكم بها، بل يستحيل. ولذا تسمّى الأعيان «موضوعات للأحكام»، كما أنّ الأفعال تسمّى «متعلّقاتٍ».

وعليه، فلابدّ أن يقدّر في مثل هذه المركّبات فعلٌ تصحّ إضافته إلى العين المذكورة في الجملة، ويصحّ أن يكون متعلّقاً للحكم، ففي مثل الآية الأُولى يقدّر كلمة «نكاح» مثلاً، وفي الثانية «أكل»، وفي مثل ﴿وَ أَنْعامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُها[٧]﴾ يقدّر «ركوبها»، وفي مثل ﴿النَّفْسَ التي حَرَّمَ اللهُ[٨]﴾ يقدّر «قتلها»... وهكذا.

ولكنّ التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حدّ نفسه مجملاً، فلا يُدرىٰ فيه هل إنّ المقدَّر كلُّ فعل تصحّ إضافته إلى العين المذكورة في

---

١. لم أجدها في الكتب الروائيّة بهذه العبارة. بل هي مفاد قوله (تعالى): ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. الحجّ (٢٢) الآية: ٧٨.

٢. راجع التعليقة (١) من الصفحة: ١٤٦.

٣. التأنيث باعتبار ما أُضيف إليه المثل.

٤. النساء (٤) الآية: ٢٣.

٥. المائدة (٥) الآية: ١.

٦. و هو الطبرسيّ في *مجمع البيان* ٣: ٤٦ و ٢٣٤.

٧. الأنعام (٦) الآية: ١٣٨.

٨. الفرقان (٢٥) الآية: ٦٨.

الجملة، ويصحّ تعلّق الحكم به، أو أنّ المقدَّر فعلٌ مخصوصٌ كما قدّرناه في الأمثلة المتقدّمة؟

والصحيح في هذا الباب أن يقال: إنّ نفس التركيب ـ مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم وعن أيّة قرينةٍ خارجيّةٍ ـ هو في نفسه يقتضي الإجمال لولا أنّ الإطلاق يقتضي تقدير كلّ فعلٍ صالحٍ للتقدير، إلّا إذا قامت قرينة خاصّة على تعيين نوع الفعل المقدّر. وغالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينةِ الخاصّة ولو قرينةَ مناسبَةِ الحكم والموضوع. ويشهد لذلك أنّا لا نتردّد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك إلّا لما قلناه من وجود القرينة الخاصّة ولو مناسبةَ الحكم والموضوع.

ويُشبِه أن يكون هذا الباب نظيرَ باب «لا» المحذوفِ خبرُها.

ألهمنا الله (تعالى) الصوابَ، ودفَع عنّا الشُبهاتِ، وهدانا الصراطَ المستقيمَ.



تمرينات (٣١)

١. ما تعريف المجمل و المبيَّن؟

٢. أذكر خمسة أسباب من أسباب إجمال اللفظ، و مثّل لكلّ منها.

٣. الإجمال في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ من جهة لفظ «اليد» أو من جهة لفظ «القطع»؟

٤. ما المراد من قرينة مناسبة الحكم و الموضوع؟

٥. ما هو المقدّر فيما يلي؟

أ) قوله تعالى: ﴿حرّمت عليكم أمّهاتكم﴾.

ب) قوله تعالى: ﴿أحلّت لكم بهيمة الأنعام﴾.

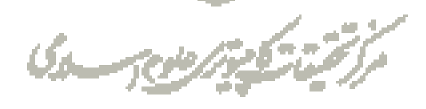
ج) قوله تعالى: ﴿أنعام حرّمت ظهورها﴾.

د) قوله تعالى: ﴿النفس التى حرّم الله﴾.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثاني

الملازَمات العقليّة




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

من الأدلّة على الحكم الشرعيّ عند الأُصوليّين الإماميّة[1] «العقلُ»، إذ يذكرون أنّ الأدلّة على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة أربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل.

و سيأتي في «مباحث الحجّة» وجه حجيّة العقل[2].

أمّا هنا فإنّما يُبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروضُ أنّه حجّة، أي يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذي هو دليلٌ على الحكم الشرعيّ. و هذا نظير البحث في المقصد الأوّل (مباحث الألفاظ) عن مصاديق أصالة الظهور التي هي حجّة، وحجيّتها إنّما يبحث عنها في مباحث الحجّة.

وتوضيح ذلك أنّ هنا مسألتين:

١. إنّه إذا حكم العقل على شيءٍ أنّه حَسَنٌ شرعاً أو يلزم فعله شرعاً، أو يحكم على شيءٍ أنّه قبيحٌ شرعاً أو يلزم تركه شرعاً بأيّ طريق من الطرق التي سيأتي بيانها[3]، هل يَثبت بهذا الحكم العقليّ حكمُ الشرع؟ أي إنّه مِنْ حُكْم العقل هذا هل يُستكشف أنّ الشارع واقعاً قد حَكَم بذلك؟ و مرجع ذلك إلى أنّ حكم العقل هذا هل هو حجّة أولا؟ و هذا البحث ـ كما قلنا ـ إنّما يذكر في مباحث الحجّة، وليس هنا موقعه. و سيأتي بيان إمكان

---

١. بل عند بعض العامّة.

٢. يأتي في الباب الرابع من المقصد الثالث.

٣. يأتي في الصفحة: ٢٣٣ ـ ٢٣٧.

حصول القطع بالحكم الشرعيّ من غير الكتاب والسنّة[١]، وإذا حصل، كيف يكون حجّة؟

٢. إنّه هل للعقل أن يدرك بطريق من الطرق أنّ هذا الشيء مثلاً حَسَنٌ شرعاً أو قبيحٌ أو يلزم فعله أوتركه عند الشارع؟ يعني أنّ العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أولزومها، و لقبح الأشياء أو لزوم تركها في أنفسها بأيّ طريق من الطرق... هل يدرك مع ذلك أنّها كذلك عند الشارع؟

و هذا المقصد الثاني ـ الذي سمّيناه: «بحثَ الملازمات العقليّة» ـ عقدناه لأجل بيان ذلك في مسائلَ على النحو الذي سيأتى إن شاء اللّه (تعالى)، و يكون فيه تشخيص صغريات حجيّة العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث (مباحث الحجّة).

ثمّ لابدّ ـ قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائلَ ـ من ذكر أمرين يتعلّقان بالأحكام العقليّة مقدّمةً للبحث، نستعين بها على المقصود، و هما:

١. أقسام الدليل العقليّ[٢]

إنّ الدليل العقليّ ـ أو فقل: ما يَحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعيّ ـ ينقسم إلى قسمين: ما يستقلّ به العقل، و ما لايستقلّ به.

و بتعبير آخَرَ نقول: إنّ الأحكام العقليّة على قسمين: مستقلّاتٍ، و غيرِ مستقلّات.

و هذه التعبيرات كثيراً مّا تجري على ألسنة الأُصوليّين و يقصدون بها المعنى الذي سنوضّحه. و إن كان قد يقولون: «إنّ هذا ممّا يستقلّ به العقل» و لا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخَرَ، و هو ما يَحكم به العقل بالبداهة و إن كان ليس من المستقلّات العقليّة بالمعنى الآتي.

---

١. يأتي في الصفحة الآتية.

٢. قد يُستشكل في إطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يطلق على الكتاب والسنّة والاجماع. و سيأتي إن شاء اللّه (تعالى) في مباحث الحجّة معنى الدليل و الحجّة باصطلاح الأُصوليّين و كيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أي القطع* ـ منه ـ.

---

* يأتي في المبحث الثاني من المباحث المذكورة في مقدّمة المقصد الثالث.

و على كلّ حال، فإنّ هذا التقسيم يحتاج إلى شيءٍ من التوضيح، فنقول:

إنّ العلم بالحكم الشرعيّ، كسائر العلوم لابدّ له من علّة؛ لاستحالة وجود الممكن بلاعلّة. وعلّة العلم التصديقيّ لابدّ أن تكون من أحد أنواع الحجّة الثلاثة: القياس، أو الاستقراء، أوالتمثيل. وليس الاستقراء ممّا يَثبت به الحكم الشرعيّ، و هو واضح. و التمثيل ليس بحجّة عندنا؛ لأنّه هو القياس المصطلحُ عليه عند الأُصوليّين الذي هو ليس من مذهبنا.

فيتعيّن أن تكون العلّة للعلم بالحكم الشرعيّ هي خصوصَ القياس باصطلاح المناطقة، وإذا كان كذلك فإنّ كلّ قياسٍ لابدّ أن يتألّف من مقدّمتين، سواء كان استثنائيّاً أو اقترانيّاً. وهاتان المقدّمتان قد تكونان معاً غيرَ عقليّتين، فالدليل الذي يتألّف منهما يسمّى «دليلاً شرعيّاً» في قبال الدليل العقليّ. و لاكلام لنا في هذا القسم هنا. و قد تكون كلّ منهما أو إحداهما عقليّة ـ أي ممّا يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعيّ ـ، فإنّ الدليل الذي يتألّف منهما يسمّى «عقليّاً»، و هو على قسمين:

١. أن تكون المقدّمتان معاً عقليّتين، كحكم العقل بحُسْن شيءٍ أو قبحه، ثمّ حكمِه بأنّه كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه. و هو القسم الأوّل من الدليل العقليّ، و هو قسمُ «المستقلّات العقليّة».

٢. أن تكون إحدى المقدّمتين غير عقْلَيّة و الأُخرى عقليّة، كحكم العقل بوجوب المقدّمة عند وجوب ذيها، فهذه مقدّمة عقليّة صرفة، وينضمّ إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدّمة. وانّما يسمّى الدليل الذي يتألّف منهما «عقليّاً» لأجل تغليب جانب المقدّمة العقليّة. و هذا هو القسم الثاني من الدليل العقليّ؛ و هو قسمُ «غير المستقلّات العقليّة». وانّما سمّي بذلك؛ لأنّه ـ من الواضح ـ أنّ العقل لم يستقلّ وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدّمتَي القياس.

٢. لماذا سمّيت هذه المباحث بالملازمات العقليّة؟

المراد بالملازمة العقليّة هنا، هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع و بين أمرٍ آخرَ، سواء كان حكماً عقليّاً أو شرعيّاً أو غيرَ هما، مثل: الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ

الذي يلزمه عقلاً سقوطُ الأمر الاختياريّ لو زال الاضطرار في الوقت أوخارجه على ما سيأتي ذلك في مبحث «الإجزاء»[1].

وقد يخفى على الطالب لأوّل وَهْلةٍ الوجهُ في تسمية مباحث الأحكام العقليّة بـ«الملازمات العقليّة»، لاسيّما فيما يتعلّق بالمستقلّات العقليّة، و لذلك وجب علينا أن نوضّح ذلك، فنقول:

۱. أمّا في المستقلّات العقليّة: فيظهر بعد بيان المقدّمتين اللتين يتألّف منهما الدليل العقليّ، و هما ـ مثلاً ـ:

الأُولى: «العدل يحسن فعلُهُ عقلاً». وهذه قضيّةٌ عقليّةٌ صرفةٌ هي صغرى القياس. و هي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمّى «الآراءَ المحمودةَ». و هذه قضيّة تدخل في مباحث علم الكلام عادةً، و إذا بُحث عنها هنا فمن باب المقدّمة للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانية: «كلّ ما يحسن فعلُهُ عقلاً يحسن فعلُهُ شرعاً». وهذه قضيّه عقليّة أيضاً يُستدلّ عليها بما سيأتي في محلّه، و هي كبرى للقياس، و مضمونها الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذةٌ من دليل عقليّ، فهي ملازمة عقليّة، وما يُبحث عنه في علم الأُصول فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلّات العقليّة في الملازمات العقليّة.

و لا ينبغي أن يتوهّم الطالب أنّ هذه الكبرى معناها حجّيّة العقل، بل نتيجة هاتين المقدّمتين هكذا: «العدل يحسن فعلُه شرعاً»، و هذا الاستنتاج بدليل عقليّ. وقد ينكر المنكر أنّه يلزم شرعاً ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج و الاستكشاف[2]، و سنذكر إن شاء اللّه (تعالى) في حينه الوجهَ في هذا الإ نكار الذي مرجعه إلى إنكار حجّيّة العقل[3].

---

۱. يأتي في الصفحة: ۲۵۲.

۲. أنكر الملازمة بعض الأخباريّين كالسيّد الصدر على ماحكاه الشيخ في *فرائد الأُصول* ۱: ۱۹، و *مطارح الأنظار*: ۲۳۲. و أنكرها أيضاً صاحب الفصول في *الفصول الغرويّة*: ۲۳۷.

۳. يأتي في الصفحة: ۲۴۳ ـ ۲۴۴.

والحاصل نحن نبحث في المستقلّات العقليّة عن مسألتين: إحداهما: الصغرى، وهي بيان المدرَكات العقليّة في الأفعال الاختياريّة [و] أنّه أيّها ينبغي فعله وأيّها لاينبغي فعله؟ ثانيتهما: الكبرى، وهي بيان أنّ مايدركه العقل هل لابدّ أن يدركه الشرع، أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل؟ و هذه هي المسألة الأصوليّة التي هي من الملازمات العقليّة. ومن هاتين المسألتين نهيّيء موضوعَ مبحث حجّيّة العقل.

٢. وأمّا في «غير المستقلّات العقليّة» فأيضاً يظهر الحال فيها بعد بيان المقدّمتين اللتين يتألّف منهما الدليل العقليّ. و هما ـ مثلاً ـ:

الأُولى: «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتيّ به، مأمور به في حال الاضطرار». فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه، فهي شرعيّة.

الثانية: «كلّ فعلٍ واجبٍ شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدّمته شرعاً» أو «يلزمه عقلاً حرمة ضدّه شرعاً» أو «كلّ مأتيّ به ـ و هو مأمور به حالَ الاضطرار ـ يلزمه عقلاً الإجزاءُ عن المأمور به حالَ الاختيار»...وهكذا. فإنّ أمثال هذه القضايا أحكام عقليّة مضمونها الملازمة العقليّة بين ما يثبت شرعاً في القضيّة الأُولى وبين حكم شرعيّ آخَرَ. وهذه الأحكام العقليّة هي التي يُبحث عنها في علم الأُصول. ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقليّة.

الخلاصة

ومن جميع ما ذكرنا يتّضح أنّ المبحوث عنه في الملازمات العقليّة هو إثبات الكبريات العقليّة التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعيّ، سواء كانت الصغرى عقليّة، كما في المستقلّات العقليّة، أو شرعيّةً، كما في غير المستقلّات العقليّة.

أمّا الصغرى: فدائماً يُبحث عنها في علمٍ آخَرَ غيرِ علم الأُصول، كما أنّ الكبرى يبحث عنها في علم الأُصول، وهي[1] عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيءٍ آخَرَ بالملازمة العقليّة، سواء كان ذلك الشيء الآخَرُ حكماً شرعيّاً أم حكماً عقليّاً أم غيرَهما. والنتيجة من

١. أي الكبرى.

الصغرى و الكبرى هاتين تقع صغرى لقياسٍ آخَرَ كبراه حجّيّة العقل، و يبحث عن هـذه الكبرى في مباحث الحجّة.

وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين: «بابِ المستقلّات العقليّة»، و «باب غير المستقلّات العقليّة»، فنقول:

تمرينات (۳۲)

۱. ما هو محلّ البحث في الملازمات العقليّة؟

۲. ما الفرق بين المستقلّات العقليّة و غير المستقلّات العقليّة؟

۳. لماذا سمّيت هذه المباحث بالملازمات العقليّة؟



الباب الأوّل

المستقلات العقليّة

تمهيد

الظاهر انحصار المستقلّات العقليّة ـ التي يُستكشف منها الحكم الشرعيّ ـ في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين و التقبيح العقليّين. وعليه، يجب علينا أن نبحث عن هـذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل، لاسيّما أنّه لم‌يُبحث عنها في كتب الأُصول الدارجة، فنقول:

وقع البحث هنا في أربعة أُمور متلاحقة:

١. إنّه هل تثبت للأفعال ـ مع قطع النظر عن حكم الشارع و تعلّق خطابه بها ـ أحكام عقليّة من حُسْن و قُبح؟ أو إن شئت فقل: للأفعال حُسْنٌ و قُبْحٌ بحسب ذواتها، و لها قِيَم ذاتيّة في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك، وإنّما الحَسَن ما حَسَّنه الشارع و القبيح ما قبّحه، والفعل مطلقاً في حدّ نفسه من دون حكم الشارع ليس حَسَناً و لاقبيحاً؟

وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة و العدليّه، وهو مسألة التحسين والتقبيح العقليّين المعروفةُ في علم الكلام، وعليها تترتّب مسألة الاعتقاد بعدالة اللّه (تعالى) وغيرُها. وإنّما سمّيت العدليّة «عدليّةً» لقولهم بأنّه (تعالى) عادل، بناءً على مذهبهم في ثبوت الحسن والقبح العقليّين.

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبار أنّها من المبادئ لمسألتنا الأُصوليّة كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

٢. إنّه بعد فرض القول بأنّ للأفعال في حدّ أنفسها حُسناً وقُبحاً، هل يتمكّن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع و بيانِه أو لا؟ وعلى تقدير تمكّنه، هل للمكلّف أن يأخذ به بدون بيان الشارع و تعليمه أو ليس له ذلك إمّا مطلقاً أو في بعض الموارد؟

وهذه المسألة هي إحدى نُقَط الخلاف المعروفة بين الأُصوليّين وجماعة من الأخباريّين،[١] و فيها تفصيل من بعضهم[٢] على ما يأتي[٣]. وهي أيضاً ليست من مباحث علم الأُصول، ولكنّها من المبادئ لمسألتنا الأُصوليّة الآتية؛ لأنّه بدون القول بأنّ العقل يدرك وجوه الحسن و القبح لاتتحقّق عندنا صغرى القياس التي تكلّمنا عنها سابقاً.

ولا ينبغي أن يخفى عليكم أنّ تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم،[٤] وإلّا فبعد تحرير المسألة الأُولى على وجهها الصحيح ـ كما سيأتي ـ لايبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محلّه القريب.[٥]

٣. إنّه بعد فرض أنّ للأفعال حُسْناً و قُبْحاً و أنّ العقل يدرك الحسن و القبح، يصحّ أن ننتقل إلى التساؤل عمّا إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه و حكم الشرع، بمعنى أنّ العقل إذا حكم بحُسن شيءٍ أو قُبحه هل يلزم عنده عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه؟

وهذه هي المسألة الأُصوليّة المعبّر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع، فأنكر

---

١. كالمحدّث الاسترآباديّ في *الفوائد المدنيّة*، و المحدّث الجزائريّ في شرح *التهذيب*، و المحدّث البحرانيّ في *الحدائق* على ما حكاه عنهم الشيخ الأنصاريّ في *فرائد الأُصول* ١: ١٥ ـ ١٧. و راجع *الفوائد المدنيّة*: ١٢٩ ـ ١٣١، و *الحدائق الناضرة* ١: ١٣٢.

٢. أي بعض الأُصوليّين. و هو صاحبُ الفصول، فإنّه أنكر الملازمة الواقعيّة بين حكم العقل و حكم الشرع. و التزم بالملازمة الظاهريّة. راجع *الفصول الغرويّة*: ٣٣٧.

٣. يأتي في الفصحة: ٢٤٨ «المبحث الثالث».

٤. كصاحب *الفصول* و الشيخ الأنصاريّ، فإنّ الظاهر من كلماتهما أنّ الالتزام بالتحسين و التقبيح العقليّين غير الالتزام بتحسين الشارع و تقبيحه، غاية الأمر أنّ أحدهما يلزم الآخر. و الحقّ أنّهما شيء واحد. فراجع *الفصول الغرويّة*: ٣٣٧، و *مطارح الأنظار*: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

٥. يأتي في الصفحة: ٢٤٦ «توضيح و تعقيب».

الملازمة جملةٌ من الأخباريّين[١] و بعضُ الأُصوليّين كصاحب الفصول[٢].

٤. إنّه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأنّ الشارع لابدّ أن يحكم على طبق ماحكم به العقل فهل هذا القطع حجّةٌ شرعاً؟

ومرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواحٍ:

الأُولى: في إمكان أن ينفيَ الشارع حجيّة هذا القطع و ينهى عن الأخذ به.

الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع حجيّة القطع هل نهى عن الأخذ بحكم العقل و إن استلزم القطعَ كقول الإمامعليه السلام: «إنّ دين الله لايصاب بالعقول»[٣] على تقدير تفسيره بذلك؟

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريّين جلِّهم أو كلِّهم.

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجّيّة القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو أنّ حكمه إدراكُه وعلمُه بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه، وهو شيءٌ آخَرُ غيرُ أمره ونهيه، فإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخَرَ، ولا يكفي القطع بأنّ الشارع حَكَمَ بما حَكَمَ به العقل؟

و على كلّ حال، فإنّ الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجّة (المقصد الثالث)[٤] و هو النزاع في حجّيّة العقل. وعليه، فنحن نتعرّض هنا للمباحث الثلاثة الأُولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث.

المبحث الأوّل: التحسين والتقبيح العقليّان

اختلف الناس في حُسْن الأفعال و قُبْحها هل إنّهماعقليّان أو شرعيّان، بمعنى أنّ الحاكم بهما هل هو العقل أو الشرع؟

فقالت الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائدين

---

١. مرّ في التعليقة (١) من الصفحة السابقة.

٢. *الفصول الغرويّة*: ٣٣٧.

٣. عن عليّ بن الحسينعليه السلام قال: «إنّ دين الله لايصاب بالعقول الناقصة». *مستدرك الوسائل* ١٧: ٢٦٢.

٤. يأتي في الباب الرابع من المقصد الثالث.

إلى أمر حقيقيٌ حاصلٍ فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل إنّ ما حسّنه الشارع فهو حَسَن وما قبّحه الشارع فهو قبيح، فلو عكس الشارع القضيّة فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حَسَناً والحسن قبيحاً، ومثّلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة[1].

و قالت العدليّة: إنّ للأفعال قِيَماً ذاتيّةً عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها: ما هو حَسَنٌ في نفسه، ومنها: ما هو قبيحٌ في نفسه، و منها: ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لايأمر إلّا بما هو حَسَنٌ، ولا ينهي إلّا عمّا هو قبيح، فالصدق في نفسه حَسَنٌ ولحُسْنه أمَرَ اللّه (تعالى) به، لا لأنّه أمَرَ اللّه (تعالى) به فصار حَسَناً، والكذب في نفسه قبيحٌ ولذلك نهى اللّه (تعالى) عنه، لا لأنّه نهى عنه فصار قبيحاً[2].

هذه خلاصة الرأيين. وأعتقدُ عدم اتّضاح رأي الطرفين بهذا البيان، و لا تزال نُقَطٌ غامضةٌ في البحث إذا لم نبيّنها بوضوح لانستطيع أن نحكم لأحد الطرفين. و هو أمرٌ ضروريٌ مقدّمة للمسألة الأُصوليّة، ولتوقّف وجوب المعرفة عليه. فلابدّ من بسط البحث بأوسعَ ممّا أخذنا على أنفسنا من الاختصار في هذا الكتاب؛ لأهمّيّة هذا الموضوع من جهةٍ؛ ولعدم إعطائه حقّه من التنقيح في أكثر الكتب الكلاميّة والأُصوليّة من جهةٍ أُخرى.

وأُكلّفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حرّرتُه في الجزء الثالث من المنطق عن القضايا المشهورات[3]؛ لتستعينوا به على ما هنا.

والآنَ أعقد البحثَ هنا في أُمور:

١. معنى الحسن والقبح و تصوير النزاع فيهما

إنّ الحُسْن والقُبْح لايستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاثة معانٍ، فأيّ هذه المعانيْ هو

---

١. راجع: *شرح المواقف* ٨: ١٩٢؛ *شرح المقاصد* ٤: ٢٨٤؛ *شرح التجريد* للقوشجي: ٣٣٧.

٢. هذا ما ذهب إليه المعتزلة ـ الذين سمّوا أنفسهم بأصحاب العدل ـ و الإماميّةُ. راجع شرح *تجريد الاعتقاد* («*كشف المراد*»): ٣٠٣؛ *شرح الباب الحادي عشر*: ٢٦؛ *مفتاح الباب*: ١٥٢.

٣. *المنطق* ٣: ٢٩١ ـ ٢٩٧.

موضوع النزاع؟ فنقول:

أوّلاً: قد يطلق الحُسْن والقُبْح و يراد بهما الكمال والنقص. ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختياريّة ولمتعلّقات الأفعال. فيقال ـ مثلاً ـ: «العلْم حَسَنٌ، و التعلّم حَسَنٌ»، وبضدّ ذلك يقال: «الجهل قبيحٌ، و إهمال التعلّم قبيحٌ». ويراد بذلك أنّ العلم و التعلّم كمالٌ للنفس وتطوّرٌ في وجودها، وأنّ الجهل و إهمال التعلّم نقصان فيها وتأخُّرٌ في وجودها.

وكثير من الأخلاق الإنسانيّة حُسْنها وقُبْحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والإنصاف ونحو ذلك إنّما حُسْنها باعتبار أنّها كمالٌ للنفس وقوّةٌ في وجودها. وكذلك أضدادها قبيحةٌ؛ لأنّها نقصان في وجود النفس وقوّتها. و لاينافي ذلك أنّه يقال للأُولى: «حسنة» وللثانية: «قبيحة» باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتيين.

وليس للأشاعرة ظاهراً نزاعٌ في الحسْن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنّهما عقليّان[1]؛ لأنّ هذه من القضايا اليقينيّات التي وراءها واقعٌ خارجيٌّ تطابقه، على ما سيأتي[2].

ثانياً: إنّهما قد يطلقان ويراد بهما الملاءمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفاً بهذا المعنى أيضاً للأفعال ومتعلّقاتها من أعيان وغيرها.

فيقال في المتعلّقات: «هذا المنظر حَسَنٌ جميل»، «هذا الصوت حَسَنٌ مطرب»، «هذا المذوق حُلْوٌ حَسَنٌ»...وهكذا.

ويقال في الأفعال: «نوم القيلولة حَسَنٌ»، «الأكل عند الجوع حَسَنٌ» و «الشرب بعد العطش حَسَنٌ»...وهكذا.

و كلّ هذه الأحكام لأنّ النفس تلتذّ بهذه الأشياء و تتذوّقها لملاءمتها لها. وبضدّ ذلك يقال في المتعلّقات و الأفعال: «هذا المنظر قبيح»، «ولولة النائحة قبيحة»، «النوم على الشبع

---

١. قال في شرح *المواقف* ـ بعد ذكر هذا المعنى ـ: «و لانزاع في أنّ هذا المعنى أمرٌ ثابت للصفات في أنفسها، و أنّ مدركه العقل». و قال في شرح *المقاصد*: «و ليس النزاع في الحسن و القبح بمعنى صفة الكمال و النقص». راجع شرح *المواقف* ٨: ١٩٢، و شرح *المقاصد* ٤: ٢٨٢.

٢. يأتي في الصفحة: ٢٣٠.

قبيح»...وهكذا. وكلّ ذلك؛ لأنّ النفس تتألّم أو تشمئزّ من ذلك.

فيرجع معنى الحسن والقبح ـ في الحقيقة ـ إلى معنى اللذّة والألم، أو فقل: «إلى معنى الملاءَمة للنفس وعدمها»، ماشئت فعبّر، فإنّ المقصود واحد.

ثمّ إنّ هذا المعنى من الحسن والقبح يتّسع إلى أكثرَ من ذلك؛ فإنّ الشيء قد لايكون في نفسه ما يوجب لذّةً أو ألماً، ولكنّه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذّ به النفس أو تتألّم منه يسمّى أيضاً: «حَسَناً» أو «قبيحاً»، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئزّ منه النفس، كشرب الدواء المرّ، ولكنّه باعتبار مايعقبه من الصحّة و الراحة ـ التي هي أعظمُ بنظر العقل من ذلك الألم الوقتيّ ـ يدخل فيما يُستحسن، كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذّ به النفس، كالأكل اللذيذ المضرّ بالصحّة، ولكن باعتبار ما يعقبه ـ من مرضٍ أعظمَ من اللذّة الوقتيّة ـ يدخل فيما يُستقبح.

و الإنسان بتجاربه الطويلة و بقوّة تمييزه العقليّ يستطيع أن يصنّف الأشياء و الأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يُستحسن، وما يُستقبح، ومالیس له هاتان المـزيّتان. ويُـعتبر هـذا التقسيم بحسب ما له من الملاءَمة والمنافرة ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو[١] عند العقل على ما له من لذّةٍ وقتيّةٍ أو ألمٍ وقتيٍّ، كمن يتحمّل المشاقّ الكثيرة ويقاسي الحِرمان في سبيل طلب العلم، أو الجاه، أو الصحّة، أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذّات الجسديّة استكراهاً لشُؤم عواقبها.

و كلّ ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم، قال القـوشجيّ فـي شرحه *للتجريد* عن هذا المعنى: «وقد يعبّر عنهما ـ أي الحُسـن و القُـبح ـ بـالمصلحة و المفسدة فيقال: الحَسَن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، ومـا خـلامنهما لايكـون شيئاً منهما»[٢].

وهذا راجع إلى ماذكرناه، وليس المقصود أنّ للحُسْن والقُبْح معنى آخَرَ ـ بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة ـ غير معنى الملاءَمة والمنافَرة، فإنّ استحسان المصلحة إنّما يكون

---

١. أي ترتفع.

٢. شرح *التجريد* للقوشجي ٣٣٨. و هكذا قال أيضاً السيّد الشريف في شرح *المواقف* ٨: ١٩٢.

للملاءَمة واستقباحَ المفسدة للمنافَرة.

و هذا المعنى من الحُسْن والقُبْح أيضاً ليس للأشاعرة فيه نزاعٌ، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليّان،[1] أي مّما يدركه العقل من غير توقّف على حكم الشرع. ومَنْ توهّم أنّ النزاع بين القوم في هذا المعنى، فقد ارتكب شَطَطاً ولم يفهم كلامهم.

ثالثاً: أنّهما يطلقان ويراد بهما المدح و الذمّ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختياريّة فقط. ومعنى ذلك: أنّ الحَسَنَ ما استحقّ فاعلُهُ عليه المدحَ والثوابَ عند العقلاء كافّةً، والقبيح ما استحقّ عليه فاعلُهُ الذمَّ والعقابَ عندهم كافّةً.

وبعبارة أُخرى: إنّ الحَسَن ما ينبغي فعلُه عند العقلاء ـ أي إنّ العقل عند الكلّ يدرك أنّه ينبغي فعله ـ، والقبيحَ ما ينبغي تركه عندهم، أي إنّ العقل عند الكلّ يدرك أنّه لاينبغي فعله أو ينبغي تركه.

و هذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، وسيأتي توضيح هذه النقطة، فإنّها مهمّة جدّاً في الباب.

و هذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع[2] فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، و خالَفَتْهم العدليّة، فأعطَوْ للعقل هذا الحقَّ من الإدراك.

تنبيه: و مّما يجب أن يُعْلم هنا أنّ الفعل الواحد قد يكون حَسَناً أوقبيحاً بجميع المعاني الثلاثة، كالتعلّم والحِلْم والإحسان، فإنّها كمالٌ للنفس، وملائمةٌ لها باعتبار ما لها من نفع ومصلحة، وممّا ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء.

وقد يكون الفعل حَسَناً بأحد المعاني، قبيحاً أو ليس بحسن بالمعنى الآخر، كالغناء ـ مثلاً ـ، فإنّه حَسَنٌ بمعنى الملائِمة للنفس، و لذا يقولون عنه: «إنّه غذاءٌ للروح»[3]، وليس حسناً بالمعنى الأوّل أو الثالث، فإنّه لايدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يُفعل

---

١. كما اعترفوا به في كتبهم، أُنظر التعليقة رقم (١) من الصفحة: ٢٢٦.

٢. كما اعترفوا بذلك. راجع المصادر الواردة في التعليقة رقم (١) من الصفحة: ٢٢٦.

٣. كأنّ هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى أنّ الغناء كمالٌ للنفس في سماعه و هو مغالطة و إيهام منهم. ـ منه ﷺ ـ.

وليس كمالاً للنفس، و إن كان هو كمالاً للصوت بما هو صوتٌ، فيدخل في المعنى الأوّل للحُسْن من هذه الجهة؛ و مثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات و المخدِّرات، فإنّ هذه حسنة بمعنى الملائِمة فقط، وليس كمالاً للنفس ولا ممّا ينبغي فعلُها عند العقلاء بما هم عقلاء.

٢. واقعيّة الحُسْن والقبح في معانيهما و راى الأشاعرة

إنّ الحُسْن بالمعنى الأوّل ـ أي الكمال ـ، و كذا مقابله ـ أي القبح ـ أمرٌ واقعيٌّ خارجيٌّ لايختلف باختلاف الأنظار والأذواق، ولايتوقّف على وجود مَن يدركه و يعقله، بخلاف الحُسْن [و القبح] بالمعنيين الأخيرين.

و هذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

١. أمّا الحُسْن بمعنى الملاءَمة، وكذا ما يقابله، فليس له في نفسه إزاءٌ في الخارج يحاذيه ويَحكي عنه، و إن كان منشؤه قد يكون أمراً خارجيّاً، كاللون والرائحة والطعم و تناسق الأجزاء ونحو ذلك.

بل حُسْن الشيء يتوقّف على وجود الذوق العامّ أو الخاصّ، فإنّ الإنسان هو الذي يتذوّق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يَجعل هذا الشيء ملائماً لنفسه فيكون حَسَناً عنده، أو غيرَ ملائم فيكون قبيحاً عنده. فإذا اختلفت الأذواق في الشيء كان حَسَناً عند قومٍ، قبيحاً عند آخَرين. و إذا اتّفقوا في ذوقٍ عامّ، كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك.

والحاصل: أنّ الحَسَن ـ بمعنى الملائم ـ ليس صفة واقعيّةً للأشياء كالكمال، وليس واقعيّةُ هذه الصفة إلّا إدراكَ الإنسان وذوقَه، فلو لم‌يوجد إنسان يتذوّق و لا مَنْ يشبهه في ذوقه لم‌يكن للأشياء في حدّ أنفسها حُسْن بمعنى الملاءَمة.

وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث[1] في الألوان، إذ يقال: إنّها لا واقع لها، بل هي تحصل من انعكاسات أطياف الضوء على الأجسام، ففي الظلام حيث لاضوء ليست هناك ألوان

---

١. أي النظرية الجديدة.

موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقةً أجسام فيها صفات حقيقيّة هي منشأ لانعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، وليس كلّ واحد من الألوان إلّا طيفاً أو أطيافاً فأكثر تركّبت.

و هكذا نقول في حُسْن الأشياء و جمالها بمعنى الملاءَمة، والشيء الواقعيّ فيها ما هو منشأ الملاءَمة في الأشياء، كالطعم والرائحة ونحو هما، الذي هو كالصفة في الجسم، إذ تكون منشأ لانعكاس أطياف الضوء. كما أنّ نفسَي اللذّةِ والألمِ أيضاً أمران واقعيّان، ولكن ليسا هما الحُسْنَ و القُبْحَ اللذين هما من صفات الأشياء، واللذّة و الألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح.

٢. و أمّا الحُسْن بمعني ماينبغي أن يُفعل عند العقل، فكذلك ليس له واقعيّةٌ إلّا إدراكَ العقلاء، أو فقل: «تطابُقَ آراء العقلاء». والكلام فيه كالكلام في الحُسْن بمعنى الملاءَمة. و سيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذمّ أو إدراك العقل للحسن والقبح[1].

و على هذا، فإن كان غرض الأشاعرة من إنكار الحُسْن و القُبْح إنكارَ واقعيّتهما بهذا المعنى من الواقعيّة فهو صحيح، ولكن هذا بعيدٌ من أقوالهم؛ لأنّه لمّا كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع فإنّه يعلم منه أنّه ليس غرضهم ذلك؛ لأنّ حكم الشارع لايَجعل لهما واقعيّةً وخارجيّةً؛ كيف؟ و قد رتّبوا على ذلك بأنّ وجوب المعرفة و الطاعة ليس بعقليٍّ بل شرعيٌّ. وإن كان غرضهم إنكارَ إدراكَ العقل ـ كما هو الظاهر من أقوالهم ـ فسيأتي تحقيق الحقّ فيه[2]، و أنّهم ليسوا على صواب في ذلك.

٣. العقل العمليّ والنظريّ

إنّ المراد من العقل ـ إذ يقولون: إنّ العقل يحكم بحسن الشيء أوقبحه بالمعنى الثالث من الحسن و القبح ـ هو «العقل العمليّ» في مقابل «العقل النظريّ».

وليس الاختلاف بين العقلين إلّا بالاختلاف بين المدرَكات، فإن كان المدرَك ـ بالفتح ـ

---

١. يأتي في الصفحة: ٢٣٤ و ٢٣٥.

٢. يأتي في الصفحة: ٢٤٣ و ٢٤٤.

ممّا ينبغي أن يُفعل أو لايُفعل مثل «حُسْن العدل وقُبْح الظلم»، فيسمّى إدراكه: «عقلاً عمليّاً»، و إن كان المدَرك ممّا ينبغي أن يُعلم مثل قولهم: «الكلّ أعظمُ من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل فيسمّى إدراكه: «عقلاً نظريّاً».

ومعنى حكم العقل ـ على هذا ـ ليس إلّا إدراكَ أنّ الشيء ممّا ينبغي أن يُفعل أو يُترك. وليس للعقل إنشاءُ بَعْثٍ وزَجْرٍ، و لا أمرٍ ونهيٍ، إلّا بمعنى أنّ هذا الإدراكَ يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل و فِعْلِ ما ينبغي؛ إذن، المراد من الأحكام العقليّة هي مدرَكات العقل العمليّ و آراؤه.

و من هنا تَعرف أنّ المراد من العقل المدرِك للحسن والقبح بالمعنى الأوّل هو العقل النظريّ؛ لأنّ الكمال والنقص ممّا ينبغي أن يُعلم، لا ممّا ينبغي أن يُعمل. نعم، إذا أدرك العقل كمالَ الفعل أونقصَهُ، فإنّه يدرك معه أنّه ينبغي فعله أوتركه، فيستعين العقل العمليّ بالعقل النظريّ. أو فقل: «يحصّل العقل العمليّ فعلاً بعد حصول العقل النظريّ».

وكذا المراد من العقل المدرِك للحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العقل النظريّ؛ لأنّ الملاءَمة وعدمها، أو المصلحةَ والمفسدةَ ممّا ينبغي أن يُعلم، ويستتبع ذلك إدراكَ أنّه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما عُلم.

و من العجيب ما جاء في *جامع السعادات*؛ إذ يقول ـ ردّاً على الشيخ الرئيس خِرّيت هذه الصناعة ـ: «إنّ مطلق الإدراك والإرشاد إنّما هو من العقل النظريّ، فهو بمنزلة المشير الناصح، والعقل العمليّ بمنزلة المُنفّذ المجري لإشاراته»[1].

و هذا منه خروج عن الاصطلاح، وما ندري ما يقصد من العقل العمليّ إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظريّ؟ وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدّمنا، بل هو عقل واحد، ولكنّ الاختلاف في مدرَكاته ومتعلّقاته، و للتمييز بين الموارد يسمّى تارةً: «عمليّاً» و أُخرى «نظريّاً»؛ وكأنّه يريد من العقل العمليّ نفس التصميم والإرادة للعمل، وتسمية الإرادة عقلاً وضعٌ جديدٌ في اللغة.

---

۱. *جامع السعادات* ۱: ۹۲.

٤. أسباب حكم العقل العمليّ بالحسن والقبح

إنّ الإنسان إذ يدرك أنّ الشيء ينبغي فِعْلُه فيمدح فاعِلَه، أو لا ينبغي فعْلُه فيذمّ فاعِلَه، لايحصل له الإدراك جزافاً واعتباطاً. و هذا شأن كلّ ممكن حادث، بل لابدّ له من سبب؛ وسببه بالاستقراء أحد أُمور خمسة نذكرها هنا لتذكر ما يدخل منها في محلّ النزاع في مسألة التحسين و التقبيح العقليّين، فنقول:

الأوّل: أن يدرك أنّ هذا الشيء كمالٌ للنفس أو نقصٌ لها، فإنّ إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه، كما تقدّم قريباً[١]؛ تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص.

الثاني: أن يدرك ملاءمة الشيء للنفس أو عدمها إمّا بنفسه أو لما فيه من نفع عامّ أو خاصّ، فيدرك حُسْنَ فِعْلِه أو قُبْحَه تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

و كلّ من هذين الإدراكين ـ أعني إدراك الكمال أو النقص، وإدراكَ الملاءمة أو عدمها ـ يكون على نحوين:

١. أن يكون الإدراك لواقعة جزئيّة خاصّة، فيكون حكم الإنسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصيّة. و هذا الإدراك لايكون بقوّة العقل؛ لأنّ العقل شأنه إدراك الأُمور الكلّيّة لا الأُمور الجزئيّة، بل إنّما يكون إدراك الجزئيّة بقوّة الحسّ أو الواهم أو الخيال، وإن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحاً أو ذمّاً لفاعِلِه ولكن هذا المدح أو الذّم لاينبغي أن يسمّى «عقليّاً»، بل قد يسمّى ـ بالتعبير الحديث ـ «عاطفيّاً»؛ لأنّ سببه تحكيم العاطفة الشخصيّة، و لا بأس بهذا التعبير.

٢. أن يكون الإدراك لأمرٍ كلّيٍّ، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالاً للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعيّة، كمصلحة العدل لحفظ النظام و بقاء النوع الإنسانيّ. فهذا الإدراك إنّما يكون بقوّة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء. و كذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس، كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٢٩.

نوعيّة، كالظّلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذمّاً من جميع العقلاء. فهذا المدح و الذمّ إذا تطابقت عليه آراء جميع العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النـوعيّتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيّين فإنّه يعتبر من الأحكام العقليّة التي هـي مـوضع النزاع. و هو معنى الحسن والقبح العقليّين الذي هو محلّ النفي والإثبات. وتسمّى هـذه الأحكام العقليّة العامّة «الآراءَ المحمودة» و«التأديبات الصلاحيّة». و هي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريّات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريّات، كما توهّمه بعض الناس[1] و منهم الأشاعرة، كما سيأتي في دليلهم[2]. و قد أوضحتُ ذلك في الجزء الثالث من *المنطق* في مبادئ القياسات، فراجع[3].

و من هنا يتّضح لكم جيّداً أنّ العدليّة ـ إذ يقولون بالحسن والقبح العقليّين ـ يريدون أنّ الحسن والقبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحيّة، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء ـ أي إنّ واقعها ذلك ـ. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أنّ فاعِلَه ممدوحٌ لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم و الجهل أنّ فاعِلَه مذمومٌ لديهم.[4]

و يكفينا شاهداً على ما نقول ـ من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلّا الشهرة، و أنّها ليست من قسم الضروريّات ـ ما قاله الشيخ الرّئيس في منطق *الإشارات*: «ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة. و ربّما خصّصناها باسم المشهورة؛ إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة، و هي آراء لو خلّي الإنسان و عـقلَه المـجرّدَ و وهـمَه و حسَّـه ولم‌يؤدَّب بقبول قضاياها و الاعترافِ بها.... لم‌يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو

---

١. كقطب الدين الرازي في تعليقاته على شرح *الإشارات* ١: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

٢. يأتي في الصفحة: ٢٣٩.

٣. *المنطق* ٣: ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

٤. ولا ينافي هذا أنّ العلم حَسَنٌ من جهة أُخرى و هي جهة كونه كمالاً للنفس، والجهل قبيحٌ لكونه نقصاناً. ـ منه ﷺ ـ.

حسّه، مثل حُكْمنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، و أنّ الكذب قبيح لاينبغي أن يُقدَم عليه...»[١]. و هكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسي[٢].

الثالث: و من أسباب الحكم بالحسن والقبح «الخُلُق الإنسانيّ» الموجود في كلّ إنسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خُلُق الكرم و الشجاعة، فإنّ وجود هذا الخلُقِ يكون سبباً لإدراك أنّ أفعال الكرم ـ مثلاً ـ ممّا ينبغي فعلها فيمدح فاعِلها، و أفعال البخل ممّا ينبغي تركها فيذمّ فاعِلها.

و هذا الحكم من العقل قد لايكون من جهة المصلحة العامّة أو المفسدة العامّة و لا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخُلق الموجود.

وإذا كان هذا الخُلُق عامّاً بين جميع العقلاء، يكون هذا الحسن والقبح مشهورين بينهم تتطابق عليهما آراؤهم. ولكن إنّما يدخل في محلّ النزاع إذا كان الخُلُق من جهة أُخرى فيه كمالٌ للنفس أو مصلحة عامّة نوعيّة، فيدعو ذلك إلى المدح والذمّ. ويجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرتُه من «الخُلقيّات» في *المنطق*[٣] لتعرف توجيه قضاء الخُلُق الإنسانيّ بهذه المشهورات.

الرابع: و من أسباب الحكم بالحُسن والقبح «الانفعال النفسانيّ»، نحو الرقّة و الرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحميّة والغيرة... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها إنسانٌ غالباً.

فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتّباعاً لما في الغريزة من الرقّة والعطف. والجمهور يمدح مَن يعين الضعفاء والمرضى ويعني برعاية الأيتام والمجانين بل الحيوانات؛ لأنّه مقتضى الرحمة والشفقة. و يحكم بقبح كشف العورة والكلام البذيء؛ لأنّه مقتضى الحياء. و يمدح المدافع عن الأهل والعشيرة والوطن و الأُمّة؛ لأنّه مقتضى الغيرة والحميّة... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامّة بين الناس.

---

١. *شرح الإشارات* ١: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

٢. *المصدر السابق*.

٣. *المنطق* ٣: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

ولكن هذا الحسن والقبح لايعدّان حُسْناً و قُبْحاً عقليّين، بل ينبغي أن يسمّيا «عاطفيّين» أو «انفعاليّين». و تسمّى القضايا هذه عند المنطقيّين بـ«الانفعاليّات». ولأجل هذا لايدخل هذا الحسن والقبح في محلّ النزاع مع الأشاعرة، و لانقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الأحكام؛ لأنّه ليس للشارع هذه الانفعالات؛ بل يستحيل وجودها فيه؛ لأنّها من صفات الممكن. وإنّما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحيّة ـ على ما سيأتي[1] ـ. فباعتبار أنّ الشارع من العقلاء بل رئيسُهم، بل خالق العقل فلابدّ أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء، ولكن لايجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيّون. و لانقول: إنّ الشارع يتابع الناس في أحكامهم متابعةً مطلقةً.

الخامس: و من الأسباب «العادة عند الناس»، كاعتيادهم احترامَ القادم ـ مثلاً ـ بالقيام له، واحترامَ الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الضيف.

والعادات العامّة كثيرة و متنوّعة، فقد تكون العادة تختصّ بأهل بلد أو قطر أو أُمّة، وقد تعمّ جميع الناس في جميع العصور أو في عصر. فتختلف لأجل ذلك، القضايا التي يُحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورةً عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

و كما يمدح الناس المحافظين على العادات العامّة يذمّون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنةً من ناحية عقليّةٍ أو عاطفيّةٍ أو شرعيّةٍ، أو سيّئةً قبيحةً من إحدى هذه النواحي، فتراهم يذمّون مَنْ يرسل لِحْيَتَه إذا اعتادوا حَلْقَها ويذمّون الحليق إذا اعتادوا إرسالها، و تراهم يذمّون مَن يلبس غير المألوف عندهم لمجرّد أنّهم لميعتادوا لُبْسه، بل ربمّا يسخرون به أو يَعدّونه مارقاً.

و هذا الحسن والقبح أيضاً ليسا عقليّين، بل ينبغي أن يسمّيا «عاديّين»؛ لأنّ منشأهما العادة. وتسمّى القضايا فيهما في عرف المناطقة «العاديّاتِ». و لذا لايدخل أيضاً هذا الحسن والقبح في محلّ النزاع. و لانقول نحن ـ أيضاً ـ بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه؛ لأنّهم لميحكموا فيها بما هم عقلاء بل بماهم معتادون، أي بدافع العادة.

---

١. يأتي في الصفحة: ٢٤٤ و ٢٤٦.

نعم، بعض العادات قد يكون موضوعاً لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة، أي اللباس غير المعتاد لُبسه عند الناس، ولكن هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأنّ مخالفة الناس في زيّهم على وجهٍ يثير فيهم السُخريّة و الاشمئزاز فيها مفسدةٌ موجبةٌ لحرمة هذا اللباس شرعاً، و هذا شيءٌ آخر غير ما نحن فيه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا ـ وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تامّاً ـ أنّه ليس كلّ حُسْنٍ وقُبْحٍ بالمعنى الثالث موضوعاً للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلّي، و ما كان سببه إدراكَ ملاءَمته أو عدمها على نحو كلّي أيضاً من جهة مصلحة نوعيّة أو مفسدة نوعيّة؛ فإنّ الأحكام العقليّة الناشئة من هذه الأسباب هي أحكامٌ للعقلاء بما هم عقلاء، و هي التي ندّعي فيها أنّ الشارع لابدّ أن يتابعهم في حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

٥. معنى الحسن والقبح الذاتيين

إنّ الحُسْن والقُبْح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١. ما هو علّة للحسن والقبح، ويسمّى الحسن والقبح فيه بـ«الذاتيين»، مثل العدل و الظلم، و العلم والجهل؛ فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون إلّا حَسَناً أبداً، أي إنّه متى ما صدق عنوان العدل فإنّه لابدّ أن يُمدح عليه فاعِلُه عند العقلاء و يعدّ عندهم محسِناً. و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلّا قبيحاً، أي إنّه متى ما صدق عنوان الظلم فإنّ فاعِلَه مذمومٌ عندهم و يعدّ مسيئاً.

٢. ما هو مقتضٍ لهما، ويسمّى الحسن والقبح فيه بـ«العرضيّين»، مثل تعظيم الصديق و تحقيره، فإنّ تعظيم الصديق ـ لو خلّي و نفسه ـ فهو حَسَنٌ ممدوحٌ عليه، و تحقيره كذلك قبيحٌ لو خلّي و نفسه؛ ولكن تعظيم الصديق بعنوان أنّه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً، كما إذا كان سبباً لظلم ثالث، بخلاف العدل فإنّه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقير الصديق بعنوان أنّه تحقيرٌ له يجوز أن يكون حَسَناً

ممدوحاً عليه، كما إذا كان سبباً لنجاته، و لكن يستحيل أن يكون الظلم حسناً مع بقاء صدق عنوان الظلم.

٣. ما لا عِلّية له و لا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلاً، وإنّما قد يتّصف بالحسن تارةً إذا انطبق عليه عنوانٌ حَسَنٌ، كالعدل، وقد يتّصف بالقبح أُخرى إذا انطبق عليه عنوانٌ قبيحٌ، كالظلم. وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلايكون حسناً ولا قبيحاً، كالضرب ـ مثلاً ـ، فإنّه حَسَنٌ للتأديب، وقبيحٌ للتشفّي، ولا حَسَنٌ ولا قبيحٌ كضرب غير ذي الروح.

و معنى كون الحسن أو القبح ذاتياً أنّ العنوان المحكوم عليه بأحد هما بما هو في نفسه و في حدّ ذاته يكون محكوماً به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر. فلايحتاج إلى واسطة في اتّصافه بأحد هما.

و معنى كونه مقتضياً لأحدهما أنّ العنوان ليس في حدّ ذاته متّصفاً به، بل بتوسّط عنوان آخر، ولكنّه ـ لو خلّي وطبعَه ـ كان داخلاً تحت العنوان الحسن أو القبيح، ألا ترى تعظيم الصديق ـ لو خلّي و نفسه ـ يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حَسَنٌ في ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مصلحةٌ نوعيّةٌ عامّةٌ؛ أمّا لو كان سبباً لهلاك نفس محترمة كان قبيحاً؛ لأنّه يدخل حينئذٍ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم و لا يخرج عن عنوان كونه تعظيماً للصديق.

و كذلك يقال في تحقير الصديق، فإنّه ـ لو خلّي و نفسه ـ يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدةٌ نوعيّةٌ عامّةٌ؛ فلو كان سبباً لنجاة نفس محترمة كان حسناً؛ لأنّه يدخل حينئذٍ تحت عنوان العدل، و لا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق.

و أمّا العناوين التي من القسم الثالث فليست في حدّ ذاتها لو خلّيت و أنفسها داخلةً تحت عنوان حَسَن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها علّيّةٌ و لا اقتضاءٌ.

و على هذا يتّضح معنى العلّيّة والاقتضاء هنا، فإنّ المراد من العلّيّة أنّ العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. والمراد من الاقتضاء أنّ العنوان ـ لو خلّي و طبعَه ـ يكون داخلاً فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. و ليس المراد من

العلّيّة والاقتضاء ما هو معروف من معناهما أنّه بمعنى التأثير والإيجاد، فإنّه من البديهيّ أنّه لا علّيّة ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء إلّا من باب علّيّة الموضوع لمحموله.

٦. أدلّة الطرفين

بتقديم الأُمور السابقة نستطيع أن نواجه أدلّة الطرفين بعينٍ بصيرة؛ لنعطي الحكم العادل لأحدهما ونأخذَ النتيجة المطلوبة. و نحن نبحث عن ذلك في عدّة موادَّ، فنقول:

١. إنّا ذكرنا أنّ قضيّة الحسن والقبح من القضايا المشهورات، وأشرنا إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من *المنطق* من أنّ المشهورات قسمٌ يقابل الضروريّاتِ الستَّ كلَّها. ومنه نعرف المغالطةِ في دليل الأشاعرة، و هو أهمّ أدلّتهم؛ إذ يقولون:

«لو كانت قضيّة الحسن والقبح ممّا يحكم به العقل لما كان فرقٌ بين حكمه في هذه القضيّة و بين حكمه بأنّ الكلّ أعظمُ من الجزء. ولكنّ الفرق موجودٌ قطعاً؛ إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأوّل»[١].

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائيّ قد استُثني فيه نقيض التالي ليُنتج نقيض المقدّم.

والجواب عنه: أنّ المقدّمة الأُولى ـ و هي الجملة الشرطيّة ـ ممنوعة، ومنْعها يعلم ممّا تقدّم آنفاً؛ لأنّ قضيّة الحُسْن والقُبْح ـ كما قلنا ـ من المشهورات، وقضيّة أنّ الكلّ أعظم من الجزء من الأوّليّات اليقينيّات، فلا ملازمة بينهما. و ليس هما من بابٍ واحد حتّى يلزم من كون القضيّة الأُولى ممّا يحكم به العقل ألّا يكون فرقٌ بينها و بين القضية الثانية. وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه و بين الأوّليّات، ليكون أكثرَ وضوحاً بطلانُ قياس إحداهما على الأُخرى. والفارق من وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الحاكمَ في قضايا التأديبات العقلُ العمليّ، والحاكمَ في الأوّليّات العقلُ النظريّ.

---

١. التحقيق أنّ ما ذُكر ليس من أدلّتهم، فضلاً عن كونه من أهمّها، بل هو اعتراض تعرّض له ابن ميثم في *قواعد المرام*: ١٠٥، ثم أجاب عنه. و تعرّض له القوشجيّ أيضاً بعنوان «اعتراض»، راجع *شرح التجريد* للقوشجي: ٣٣٩.

الثاني: أنّ القضيّة التأديبيّة لا واقع لها إلّا تطابقُ آراء العقلاء، والأوّليّات لها واقعٌ خارجيٌّ.

الثالث: أنّ القضيّة التأديبيّة لايجب أن يحكم بها كلُّ عاقلٍ لو خلّي ونفسه، و لم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني، و ليس كذلك القضيّة الأوّليّة التي يكفي تصوّر طرفيها في الحكم، فإنّه لابدّ ألّا يشكّ عاقل في الحكم بها لأوّل وهلة.

٢. و من أدلّتهم على إنكار الحُسْن والقُبْح العقليّين أن قالوا: إنّه لو كان ذلك عقليّاً لما اختلف حسن الأشياء و قبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات، كالصدق؛ إذ يكون مرّةً ممدوحاً عليه وأُخرى مذموماً عليه إذا كان فيه ضررٌ كبيرٌ. وكذلك الكذب بالعكس يكون [مرّةً] مذموماً عليه و [أُخرى] ممدوحاً عليه إذا كان فيه نفعٌ كبير؛ كالضرب والقيام والقعود و نحوها ممّا يختلف حسنه و قبحه[1].

والجواب عن هذا الدليل و أشباهه يظهر ممّا ذكرناه من أنّ حُسْنَ الأشياء وقبحها على أنحاء ثلاثة، فما كان ذاتيّاً لايقع فيه اختلاف؛ فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أي إنّه مادام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوحٌ، و مادام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم.

و أمّا: ما كان عَرَضيّاً فإنّه يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلاً الصدق إن دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً، و إن دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً. و كذلك الكذب و ما ذكر من الأمثلة.

والخلاصة أنّ العدليّة لايقولون بأنّ جميع الأشياء لابدّ أن تتّصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتّى يلزم ما ذكر من الإشكال.

٣. و قد استدلّ العدليّة على مذهبهم بما خلاصته «أنّه من المعلوم ضرورةً حسنُ الإحسان و قبح الظلم عند كلّ عاقل من غير اعتبار شرع، فإنّ ذلك يدركه حتّى منكر الشرائع»[2].

---

١. شرح *المقاصد* ٤: ٢٨٤؛ *شرح التجريد* للقوشجي: ٣٣٩.

٢. *كشف المراد*: ٣٠٢، *مفتاح الباب*: ١٥٣.

وأُجيب عنه بأنّ الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة و المنافَرة أو بمعنى صفة الكمال و النقص، و هو مسلّمٌ لا نزاعَ فيه. و أمّا بالمعنى المتنازَعِ فيه فإنّا لا نسلّم جزم العقلاء به.[١]

ونحن نقول: إنّ من يدّعي ضرورةَ حكم العقلاء بحُسْن الإحسان وقُبْح الظلم يـدّعي ضرورةَ مدحهم لفاعِلِ الإحسان و ذمّهم لفاعِلِ الظلم. و لا شكّ في أنّ هذا المدح والذمَّ من العقلاء ضروريّان؛ لتواترهما عن جميع الناس، و منكرهما مكابرٌ. و الذي يدفع العقلاء لهذا ـ كما قدّمنا ـ شعورهم بأنّ العدل كمالٌ للعادل، و ملاءمَتِه لمصلحة النوع الإنسانيّ وبقائه، و شعورُهم بنقص الظلم، و منافَرتِه لمصلحة النوع الإنسانيّ و بقائه.

٤. و استدّل العدليّة أيضاً بأنّ الحسن والقبح لو كانا لايثبُتان إلّا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلاً حتّى من طريق الشرع.[٢]

وقد صوّر بعضهم[٣] هذه الملازمة على النحو الآتي:

إنّ الشارع إذا أمر بشيءٍ فلا يكون حَسَناً إلّا مَدَحَ مع ذلك الفاعلَ عليه، وإذا نهى عن شيءٍ فلا يكون قبيحاً إلّا إذا ذمّ الفاعلَ عليه. ومن أين تعرف أنّه يجب أن يمدح الشارع فاعِلَ المأمور به ويذمّ فاعِلَ المنهيّ عنه، إلّا إذا كان ذلك واجباً عـقلاً؟ فـتوقّف حُسْنُ المأمور به و قُبْحُ المنهيّ عنه على حكم العقل، وهو المطلوب.

ثمّ لو ثبت أنّ الشارع مَدَحَ فاعِلَ المأمور به و ذمَّ فاعِلَ المنهيّ عنه، والمـفروض أنّ مدْحَ الشارع ثوابُهُ وذمّه عقابُهُ، فمن أين نعرف أنّه صادقٌ في مَدْحه وذمّه، إلّا إذا ثبت أنّ الكذب قبيحٌ عقلاً يستحيل عليه؟ فيتوقّف ثبوت الحُسْن والقُبْح شرعاً على ثبوتهما عقلاً، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً.

وقد أجاب بعض الأشاعرة[٤] عن هذا التصوير بأنّه يكفي في كون الشيء حَسَناً أن يتعلّق

---

١. هكذا أجاب عنه التفتازاني في شرح *المقاصد* ٤: ٢٩١.

٢. *كشف المراد*: ٣٠٣.

٣. كالحكيم السبزواريّ في شرح *الأسماء الحسنى*: ٣٢١. و صوّرها ابن ميثم على النحو الآخر، كما صوّرها العلّامة على النحو الثالث، فراجع *قواعد المرام*: ١٠٦، و*كشف المراد*: ٣٠٣.

٤. و هو التفتازاني في شرح *المقاصد* ٤: ٢٩٢، و القوشجيّ في شرح *التجريد*: ٣٤٠.

به الأمر، وفي كونه قبيحاً أن يتعلّق به النهي ـ حَسَبَ الفرض ـ، [و هما]ثابتان وجداناً، ولا حاجة إلى فرض ثبوت مَدْحٍ وذمٍّ من الشارع.

و هذا الكلام ـ في الحقيقة ـ يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن والقبح، فـيكون الدليل وجوابه صِرْفَ دعوى و مصادرةً على المطلوب؛ لأنّ المستدلّ يرجع قوله إلى أنّه يجب المدح والذمّ عقلاً، لأنّهما واجبان في اتّصاف الشيء بالحسن والقبح، والمجيب يرجع قوله إلى أنّهما لا يجبان عقلاً، لأنّهما غير واجبين في الحسن والقبح.

والأحسن تصوير الدليل على وجهٍ آخَرَ،فنقول:

إنّه من المسلّم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعيّة، و كذلك وجوب المعرفة. و هذا الوجوب عند الأشاعرة وجوبٌ شرعيٌّ حسَبَ دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لابدّ أن يثبت بأمر من الشارع؛ فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان هذا الوجوب عقليّاً فهو المطلوب، وإن كان شرعيّاً أيضاً فلابدّ له من أمر ولابدّ له من طاعة، فننقل الكلام إليه... و هكذا نَـمضي إلى غـير النهاية، ولانقف حتّى ننتهي إلى طاعةٍ وجوبُها عقليٌّ لايتوقّف على أمر الشـارع، و هـو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقّف على التحسين والتقبيح العقليّين، ولو كان ثبوتها من طريقٍ شرعيٍّ، لاستحال ثبوتها؛ لأنّا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعيّ فيتسلسل إلى غير النهاية.

والنتيجه أنّ ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقّف على ثبوتهما عقلاً.

المبحث الثاني: إدراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدّم من ثبوت الحسن والقبح العقليّين في الأفعال، فقد نَسَبَ بعضهم[١] إلى جماعة

---

١. لم أعثر على مَن نسبه إليهم صريحاً. قال الشيخ الأنصاريّ في *فرائدالأصول* ١: ١٥: «ويُنسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريّين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة القطعيّة غير الضروريّة».

←

من الأخباريّين[١] ـعلى ما يظهر من كلمات بعضهم ـ[٢] إنكارَ أن يكون للعقل حقُّ إدراكِ ذلك الحسن والقبح، فلا يثبت شيءٌ من الحسن والقبح الواقعيّين بإدراك العقل.

والشيء الثابت قطعاً عندهم على الإجمال القولُ بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقليّة في إثبات الأحكام الشرعيّة. وقد فُسّر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة[٣] حَسَبَ اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١. إنكارِ إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيّين. و هذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثانيَ.

٢. ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل ـ إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع. و هذه هي المسألة الآتية في «المبحث الثالث».

٣. ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل و ثبوت الملازمة ـ إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعيّ الثابت من طريق العقل، و مرجع ذلك إلى إنكار حجّيّة العقل. و سيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجّة).

و عليه، فإن أرادوا التفسير الأوّل بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليّين فهو كلامٌ لا معنى له؛ لأنّه قد تقدّم[٤] أنّه لا واقعيّةَ للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة ـو هو المعنى الثالث ـ إلّا إدراكُ العقلاء لذلك و تطابقُ آرائهم على مَدْحِ فاعِل الحَسَن

← بل قال المحقّق الخراسانيّ: «و إن نُسب إلى بعض الأخباريّين: (أنّه لا اعتبار بما إذا كان بمقدّمات عقليّة)، إلّا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها». *كفاية الأُصول*: ٣١١.

١. منهم المحدّث الاسترآباديّ و المحدّث الجزائريّ و المحدّث البحرانيّ على ما في *فرائد الأُصول* ١: ١٥-١٩، و *مطارح الأنظار*: ٢٣٢.

٢. راجع كلمات جمال المحقّقين و السيّد الصدر منقولاً عنهما في *مطارح الأنظار*: ٢٣٢، و كلمات السيّد الأمين في *الفوائد المدنيّة*: ١٢٩ و ١٣١.

٣. سيأتي أنّ هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أوّلنا به رأي صاحب الفصول، الآتي، و هو إنكار العقل لملاكات الأحكام الشرعيّة. و هو وجهٌ وجيهٌ سيأتي بيانه و تأييده، و به تحلّ عقدة النزاع و يقع التصالح بين الطرفين. ـمنه(رحمه الله)ـ.

٤. تقدّم في الصفحة: ٢٢٩ و ٢٣١.

وذمّ فاعِل القبيح على ما أوضحناه فيما سبق.

و إذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بإدراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن و القبح و بين إدراك العقل لهما إلّا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه.

نعم، إذا فسّروا الحسن والقبح بالمعنيين الأوّلين جاز هذا التفكيك و لكنّهما ليسا موضعَ النزاع عندهم.

وهذا الأمر واضح لايحتاج إلى أكثرَ من هذا البيان بعدما قدّمناه في المبحث الأوّل.

المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع

و معنى الملازمة العقليّة هنا ـ على ما تقدّم ـ أنّه إذا حكم العقل بحُسْن شيءٍ أو قُبْحِهِ هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه؟

و هذه هي المسألة الأُصوليّة التي تخصّ علمنا، و كلّ ماتقدّم من الكلام كان كالمقدّمة لها. وقد قلنا سابقاً[١]: إنّ الأخباريّين فُسِّر كلامهم ـ في أحد الوجوه الثلاثة المقدّمة الذي يظهر من كلام بعضهم ـ بإنكار هذه الملازمة. وأمّا الأُصوليّون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول[٢]، ولم نعرف له موافقاً. وسيأتي توجيه كلامه و كلام الأخباريّين.[٣]

والحقّ أنّ الملازمة ثابتةٌ عقلاً، فإنّ العقل إذا حكم بحُسْنِ شيءٍ أو قُبْحِهِ ـ أي إنّه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حُسْن شيءٍ لما فيه من حفظ النظام و بقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك ـ فإنّ الحكم هذا يكون باديَ رأي الجميع، فلابدّ أن يحكم الشارع بحكمهم؛ لأنّه منهم بل رئيسُهم، فهو بما هو عاقل ـ بل خالقُ العقل ـ كسائر العقلاء، لابدّ أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم في حكمهم، لما كان ذلك الحكم باديَ رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض.

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٤٣.

٢. *الفصول الغرويّة*: ٣٣٧.

٣. يأتي في الصفحة: ٢٤٦ «توضيح و تعقيب».

و بعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أُخرى، و هي أنّه لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل، كقوله (تعالى): ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[١] فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولويٌّ ـ أي إنّه أمرٌ منه بما هو مولى ـ أو إنّه أمر إرشاديٌّ، أي إنّه أمرٌ لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أي إنّه أمرٌ منه بما هو عاقل؟ وبعبارة أُخرى: إنّ النزاع هنا في أنّ مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسيٌّ ـ و هذا معنى أنّه مولويٌّ ـ أو أنّه أمرٌ تأكيديٌّ، و هو معنى أنّه إرشاديٌّ؟

لقد وقع الخلاف في ذلك، والحقّ أنّه للإرشاد حيث يُفرض أنّ حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلّف إلى الفعل الحَسَن واندفاع إرادته للقيام به، فلاحاجة إلى جعل الداعي من قِبَل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغواً، بل هو مستحيلٌ؛ لأنّه يكون من باب تحصيل الحاصل.

و عليه، فكلّ ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلّات العقليّة لابدّ أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

نعم، لو قلنا بأنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذمّ فقط على وجهٍ لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قِبَل المولى، أو أنّه يلزم منه ذلك بل هو عينه[٢] ولكن لا يدرك ذلك كلّ أحد، فيمكن ألّا يكون نفس إدراك استحقاق المدح و الذمّ كافياً لدعوة كلّ أحد إلى الفعل إلّا للأفذاذ[٣] من الناس، فلا يستغني أكثرُ الناس عن الأمر من المولى، المترتّبِ على موافقته الثوابُ و على مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده؛ فإذا ورد أمرٌ من المولى في مورد حكم العقل المستقلّ فلا مانع من حمله على

---

١. النساء (٤) الآية: ٥٩؛ المائدة (٥) الآية: ٩٢؛ النور (٢٤) الآية: ٥٤؛ محمّد (٤٧) الآية: ٣٣؛ التغابن (٦٤) الآية: ١٢.

٢. الحقّ ـ كما صرّح بذلك كثير من العلماء المحقّقين ـ أنّ معنى استحقاق المدح ليس إلّا استحقاقَ الثواب، ومعنى استحقاق الذمّ ليس إلّا استحقاقَ العقاب، بمعنى أنّ المراد من المدح ما يعمّ الثواب، لأنّ المراد بالمدح المجازاة بالخير، و المرادَ من الذمّ ما يعمّ العقاب؛ لأنّ المراد به المكافأة بالشرّ. ولذا قالوا: «إنّ مدح الشارع ثوابه، وذمّه عقابه»، وأرادوا به هذا المعنى. ـ منه (ﷺ) ـ.

٣. و في «س»: للأوحدي.

الأمر المولويّ، إلّا إذا لزم منه مُحالُ التسلسل، كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة؛ بل مثلُ هذه الموارد لامعنى لأن يكون الأمر فيها مولويّاً؛ لأنّه لايترتّب على موافقته غيرُ ما يترتّب على متعلّق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجماليّ.

توضيح و تعقيب

والحقّ أنّ الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليّين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تقبيحه، وفقاً لحكم العقلاء؛ لأنّه من جملتهم، لا أنّهما شيئان أحدهما يَلزم الآخَرَ، و إن توهّم ذلك بعضهم.[1]

ولذا ترى أكثر الأُصوليّين و الكلاميّين لم‌يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يُعَنْوَنوا إلّا مسألةً واحدةً هي مسألة «التحسين والتقبيح العقليّين».

و عليه، فلاوجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح. وأمّا نحن فإنّما جعلنا الملازمةَ مسألةً مستقلّةً فللخلاف الذي وقع فيها بتوهّم التفكيك.

و من العجيب ما عن صاحب الفصول‌؇ من إنكاره للملازمة، مع قوله بالتحسين والتقبيح العقليّين[2]. وكأنّه ظنَّ أنّ كلَّ ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد ـ ولو بطريقٍ نظريّ أو من غير سبب عامّ من الأسباب المتقدّمة ذكرها ـ يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، و أنّ القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك.

ولكن نحن قلنا: إنّ قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافّةً بما هم عقلاء، و هي بادئ رأي الجميع، و في مثلها نقول بالملازمة لامطلقاً. فليس كلّ ما أدركه العقل من أيّ سبب كان ـ ولو لم تتطابق عليه الآراء، أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء ـ يدخل في هذه المسألة.

وقد ذكرنا نحن سابقاً[3]: أنّ ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال و

---

١. كصاحب الفصول و الشيخ الأنصاريّ. فراجع *الفصول الغرويّة*: ٣٣٧، و *مطارح الأنظار*: ٢٣١-٢٣٢.

٢. *الفصول الغرويّة*: ٣٣٧.

٣. تقدّم في الصفحة: ٢٣٥ - ٢٣٦.

نحوهما، و ما يدركه لا من سببٍ عامٍّ للجميع، لايدخل في موضوع مسألتنا.

و نزيد هذا بياناً و توضيحاً هنا، فنقول:

إنّ مصالح الأحكام الشرعيّة المولويّة ـ التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع ـ لاتندرج تحت ضابطٍ نحن ندركه بعقولنا؛ إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالحَ العموميّةَ المبنيَّ عليها حفظُ النظام العامّ وإبقاءُ النوع التي هي ـ أعني هذه المصالح العموميّة ـ مناطات الأحكام العقليّة في مسألة التحسين والتقبيح العقليّين.

و على هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقلٌ إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيّة، فإذا أدرك العقل المصلحةَ في شيءٍ أو المفسدةَ في آخَرَ ولم‌يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامّتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميعُ العقلاء؛ فإنّه ـ أعني العقل ـ لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرَك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يُحتمل أنّ هناك ما هو مناط لحكم الشارع غيرَ ما أدركه العقل، أو أنّ هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل، وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع.

و لأجل هذا نقول: إنّه ليس كلّ ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل؛ و إلى هذا يُرمى قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إنَّ دينَ اللهِ لايُصابُ بِالعَقلِ»[1]؛ و لأجل هذا أيضاً نحن لانعتبر القياس والاستحسان من الأدلّة الشرعيّة على الأحكام.

و على هذا التقدير، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول و الأخباريّون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدرَكات العقليّة التي هي ليست من المستقلّات العقليّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ فإنّ إنكارهم في محلّه، وهم على حقٍّ فيه، لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمرٌ أجنبيّ عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلّات العقليّة. و إن كان ما أنكروه هو مطلق الملازمة حتّى في المستقلّات العقليّة ـ كما قد يظهر

---

١. لم‌ينقل هذا الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام في مصادر الحديث، بل رُوي عنه أنّه عليه السلام قال: «إنّ دين الله لايصاب بالمقائيس» أو «إنّ دين الله لايصاب بالقياس». راجع *بحارالأنوار* ٢: ٣٠٣ و ٢٦: ٣٣.

نعم، روي عن الإمام السجّاد عليّ بن الحسين عليه السلام أنّه قال: «إنّ دين الله لايصاب بالعقول الناقصة». *مستدرك الوسائل* ١٧: ٢٦٢.

من بعض تعبيراتهم[1] ـ فهم ليسوا على حقٍّ فيما أنكروا، و لا مستند لهم.

و على هذا، فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريّين و صاحب الفصول بما يتّفق ما أوضحناه، و لعلّه لا يأباه بعض كلامهم.[2]

تمرينات (٣٣)

١. بيّن الأمور الأربعة المتلاحقة التي هي المبحوث عنها في المستقلّات العقليّة.

٢. اذكر معاني الحُسن و القبح تفصيلاً، و بيّن المعنى الذي هو موضوع النزاع.

٣. ما واقعيّة الحسن و القبح في معانيه؟ هل لها إزاءٌ و مُطابق في الخارج أم لا؟

٤. ما الفرق بين العقل العمليّ و العقل النظريّ؟

٥. اذكر أسباب حكم العقل العمليّ بالحسن و القبح، و بيّن أيّها يدخل في محلّ النزاع في مسألة التحسين و التقبيح العقليّين؟

٦. ما الفرق بين الحسن و القبح الذاتيّين و الحُسن و القبح العرضيّين؟ مثّل لكلّ منهما.

٧. ما هو رأي الأشاعرة في الحُسن و القبح؟ و ما هو رأي العدليّة؟

٨. ما هي أدلّة الأشاعرة؟ و ما الجواب عنها؟

٩. ما هي أدلّة العدليّة؟

١٠. هل يتمكّن العقل من إدراك وجوه الحُسن و القبح مستقلّاً أو لا؟

١١. إذا حكم العقل بحُسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه؟ اذكر أقوال العلماء، و بيّن دليل ثبوت الملازمة.

١٢. لو ورد من الشارع أمرٌ في مورد حكم العقل، هل هذا الأمر أمرٌ مولويّ أو أمرٌ إرشاديّ؟

١٣. كيف يقع التصالح بين منكري الملازمة و مثبتيها؟

---

١. كقول السيّد الأمين: «إن تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عُصمنا من الخطأ، و إن تمسّكنا بغيرهم لم نُعصَم منه». *الفوائد المدنيّة*: ١٣١.

و كذلك قول المحدّث البحرانيّ «لامدخل للعقل في شيءٍ من الأحكام الفقهيّة من عبادات و غيرها، و لا سبيل إليها إلّا السماع عن المعصوم، لقصور العقل المذكور عن الاطّلاع عليها». *الحدائق الناضرة* ١: ١٣٢.

فالظاهر من هذه التعبيرات ـ بإطلاقها ـ أنّ ما أنكروه هو مطلق الملازمة.

٢. كقول آخَرَ للسيّد الأمين: «الأوّل في ابطال...»، و قول آخَرَ له: « وأنت إذا تأملت...». الفوائد المدنيّة: ٣ و ١٣١.

الباب الثاني

غيرُ المستقلّات العقليّة

تمهيدٌ

سبق أن قلنا: إنّ المراد من «غير المستقلّات العقليّة» هو ما لميستقلُّ العقل به وحدَه في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعيٍّ[1] في إحدى مقدّمتيِ القياس و هي الصغرى، والمقدّمة الأُخرى- و هي الكبرى -.

الحكم العقليّ الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم في المقدّمة الأُولى و بين حكم شرعيّ آخر. مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً و بين وجوب المقدّمة شرعاً.

و هذه الملازمة العقليّة لها عدّة مواردَ وقع فيها البحث و صارت موضعاً للنزاع، و نحن ذاكرون هنا أهمَّ هذه المواضع فيمسائلَ:

المسألة الأُولى: الإجزاء[2]

تصدير

لا شكّ في أنّ المكلّف إذا أتى بما أَمَرَ به مولاه على الوجه المطلوب ـ أي أتى

---

١. قلنا: «يستعين بحكم شرعيّ» ولمنقل: «المقدّمة الشرعيّة» لتعميم بحث غير المستقلّات العقليّة لمسألة الإجزاء فإنّ صغرى مسألة الإجزاء هكذا: «هذا الفعل إتيانٌ بالمأمور به شرعاً» والحكم بأنّ الفعل إتيانٌ بالمأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعيّ و هو الأمر المفروض ثبوته. ـ منه ﷺ ـ.

٢. الإجزاء: مصدر «أجزأ» أي أغنى عنه وقام مقامه. ـ منه ﷺ ـ.

بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبرٌ فيه من الأجزاء و الشرائط، شرعيّة أو عقليّة ـ فإنّ هذا الفعل منه يُعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمـر اخـتياريّاً واقعيّاً، أو اضطراريّاً، أو ظاهريّاً. و ليس في هذا خلاف، أو لا يمكن أن يقع فيه الخلاف.

و كذا لا شكّ و لا خلاف في أنّ هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ و يُكتفى به عن امتثال آخَرَ؛ لأنّ المكلّف ـ حسَبَ الفرض ـ قد جاء بما عليه من التكـليف عـلى الوجـه المطلوب. و كفى!

و حينئذٍ، يسقط الأمر الموجَّه إليه، لأنّه قد حصل بالفعل ما دعا إليه، و انتهى أمدُه، و يستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه و ماكان قد دعا إليه؛[١] لانتهاء أمَدِ دعوته بحصول غايته الداعية إليه، إلّا إذا جوّزنا المُحال، و هو حصول المعلول بلا علّة.[٢]

---

١. أي بعد حصول الداعي إلى صدور ذلك الأمر.

٢. و إذا صحّ أن يقال شيءٌ في هذا الباب فليس في إجزاء المأتيّ به و الاكتفاء بامتثال الأمر، فإنّ هذا قطعيٌّ كما قلنا في المتن، و إنّما الذي يصحّ أن يقال و يبحث عنه ففي جواز الامتثال مرّةً أخرى بدلاً عن الامتثال الأوّل على وجهٍ يُلغى الامتثال الأوّل و يُكتفى بالثاني. و هو خارج عن مسألة الإجزاء، و يعبّر عـنه فـي لسـان الأصوليّين بقولهم: «تبديل الامتثال بالامتثال».

و قد يتصوّر الطالب أنّ هذا لا مانع منه عقلاً، بأن يتصوّر أنّ هناك حالةً منتظرةً بعد الامتثال الأوّل، بمعنى أن نتصوّر أنّ الغرض من الأمر لم‌يحصل بمجرّد الامتثال الأوّل فلا يسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتثاله ثانياً، لا سيّما إذاكان الامتثال الثاني أفضلَ. و يساعد على هذا التصوير أنّه قد ورد في الشريعة ما يؤيّد ذلك بظاهره، مثل ما ورد في باب إعادة مَنْ صلّى فـرادى عـند حـضور الجـماعة: «إن اللّـه (تـعالى) يـختار أحبهما إليه».*

و الحقّ، عدم جواز تبديل الامتثال بامتثالٍ آخَرَ؛ لأنّ الإتيان بالمأمور به بحدوده و قيوده علّةٌ تامّةٌ لحصول الغرض، فلا تبقى حالةٌ منتظرةٌ بعد الامتثال الأوّل، فيسقط الأمر لانتهاء أمَدِه كما قلنا في المتن.

أمّا ما ورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الإعادة بأمر آخَرَ ندبيٍّ، و ينبغي أن يُحمل قوله عليه السلام: «يختار أحبهما إليه» على أنّ المراد: يختار ذلك في مقام إعطاء الثواب و الأجر، لا في مقام امتثال الأمر الوجوبيّ بالصّلاة و أنّ الامتثال يقع بالثاني. ـ منه رحمه الله ـ.

---

* عن أبي بصير، قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: أُصلّي ثمّ أدخل المسجد فتقام الصلاة، و قد صلّيتُ، فقال عليه السلام: «صلّ معهم، يختار الله أحبهما إليه». وسائل الشيعة ٥: ٤٥٦، الباب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

و إنّما وقع الخلاف ـ أو يمكن أن يقع ـ في مسألة الإجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمرٌ أوّليٌّ واقعيٌّ لم يمتثله المكلّف إمّا لتعذّره عليه أو لجهله به، و أمرٌ ثانويٌّ إمّا اضطراريٌّ في صورة تعذّر الأوّل، و إمّا ظاهريٌّ في صورة الجهل بالأوّل؛ فإنّه إذا امتثل المكلّف هذا الأمر الثانويّ الاضطراريّ أو الظاهريّ ثمّ زال العذر و الاضطرار أو زال الجهل و انكشف الواقع، صحّ الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأوّل، و إجزائه عنه إعادةً في الوقت و قضاءً في خارجه.

و لأجل هذا عُقِدتْ هذه المسألة: «مسألة الإجزاء».

و حقيقتها هي البحث عن ثبوت الملازمة ـ عقلاً ـ بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ، و بين الإجزاء و الاكتفاء به عن امتثال الأمر الأوّليّ الاختياريّ الواقعيّ.

و قد عبّر بعض علماء الأُصول المتأخّرين عن هذه المسألة بقوله: «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا يقتضي؟»[1]

و المراد من «الاقتضاء» في كلامه الاقتضاء بمعنى العلّيّة و التأثير[2]، أي إنّه هل يلزم ـ عقلاً ـ من الإتيان بالمأمور به سقوطُ التكليف شرعاً أداءً و قضاءً؟

و من هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقليّة، على ما حرّرنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقليّة[3]. و لا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ[4]، لأنّ ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظيّة.

و علينا أن نعقد البحث في مقامين: الأوّل: في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراريّ. الثاني: في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهريّ:

---

١. *كفاية الأُصول*: ١٠٤.

٢. لا بنحو الكشف و الدلالة.

٣. و هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع و بين أمرٍ آخَرَ، سواء كان حكماً عقليّاً أو شرعيّاً أو غيرهما. راجع الصفحة ٢١٩.

٤. كما جعلها أكثر الأُصوليّين من باب مباحث الألفاظ. راجع *الفصول الغرويّة* ١: ١١٦؛ *العدّه* ١: ٢١٢، *مناهج الأحكام و الأُصول*: ٦٦؛ *كفاية الأُصول*: ١٠٤.

المقام الأوّل: الأمر الاضطراري

وردتْ في الشريعة المطهّرة أوامرُ لاتحصى تختصّ بحال الضرورات و تـعذُّرِ امـتثال الأوامر الأوّليّة أو بحال الحرج في امتثالها، مثل التيمّم، و وضوء الجبيرة و غسلها، و صلاة العاجز عن القيام أو القعود، و صلاة الغريق.

و لا شكّ في أنّ الاضطرار ترتفع به فعليّةُ التكليف؛ لأنّ اللّه (تعالى) لا يكلّف نفساً إلّا وسـعها. و قـد ورد فـي الحـديث النـبويّ ﷺ المشـهور الصـحيح: «رُفِـعَ عَـنْ أُمّـتي ما اضْطرّوا إليه»[1].

غيرَ أنّ الشارع المقدّس ـ حرصاً على بعض العبادات لا سيّما الصّلاة التـي لا تُـترك بحال[2] ـ أمَرَ عبادَهُ بالاستعاضة عمّا اضطرّوا إلى تركه بالإتيان ببدلٍ عنه، فأمر ـ مـثلاً ـ بالتيمّم بَدَلاً عن الوضوء أو الغسل، و قد جاء في الحديث: «يَكْفِيكَ عَشْرَ سِنِين».[3] و أمَرَ بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غَسْل بشرة العضو في الوضوء و الغسل[4]. و أمَرَ بالصّلاة من جلوس بَدَلاً عن الصّلاة من قيام...[5] و هكذا فيما لا يحصى من الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلّف و عجزه عن امتثال الأمر الأوّليّ الاختياريّ، أو في حـال الحـرج فـي امتثاله.

و لا شكّ في أنّ هذه الأوامر الاضطراريّة هي أوامرُ واقعيّةٌ حقيقيّةٌ ذاتُ مصالحَ ملزمةٍ، كالأوامر الأوّليّة، و قد تسمّى «الأوامرَ الثانويّة» تنبيهاً على أنّها واردة لحالات طارئة ثانويّة على المكلّف، و إذا امتثلها المكلّف أدّى ما عليه في هذا الحال، و سقط عنه التكليف بها.

---

١. عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «رُفِعَ عن أُمّتي تسعة: الخطأ و النسيان، و ما أُكـرهوا عـليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطرّوا إليه و...». *الخصال* ٢: ٤١٧، *التوحيد*: ٣٥٣.

٢. كما في *الوسائل* ٩: ٢٧، الباب ١٩ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

٣. قال رسول الله ﷺ لأبي ذرّ: «يا أباذرّ يكفيك الصعيد عشر سنين». *الوسائل* ٢: ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٢.

٤. *الوسائل* ١: ٣٢٦ـ٣٢٨، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء.

٥. *الوسائل* ٤: ٦٨٩، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١، ٢، ٨، ١٣، ١٨.

و لكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الإضطراريّة الثانويّة و رجع المكلّف إلى حالته الأُولى من التمكّن من أداء ماكان عليه واجباً في حالة الاختيار، فهل يجزئه ماكان قد أتى به في حال الاضطرار، أو لا يجزئه، بل لابدّ له من إعادة الفعل في الوقت أداءً إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل و كنّا قلنا بجواز البدار،[1] أو إعادتِه خارجَ الوقت قضاءً إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت؟

إنّ هذا أمرٌ يصحّ فيه الشكّ و التساؤل، و إن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القولَ بالإجزاء مطلقاً أداءً و قضاءً.[2]

غيرَ أنّ إطباقهم على القول بالإجزاء ليس مستنداً إلىٰ دعوى أنّ البديهيّة العقليّة تقضي به؛ لأنّه هنا يمكن تصوّر عدم الإجزاء بلامحذور عقليّ، أعني يمكننا أن نتصوّر عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ و بين الإجزاء به عن الأمر الواقعيّ الاختياريّ.

توضيح ذلك أنّه لاإشكال في أنّ المأتيّ به في حال الاضطرار أنقصُ من المأمور به حالَ الاختيار، و القول بالإجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكّن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. و لاشكّ في أنّ العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة؛ تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه؛ بل قد يُلزِم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحةٌ ملزمةٌ لا يفي بها الناقص و لا يسدّ مَسدَّ الكامل في تحصيلها.

و المقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة «أنّ الإتيان بالناقص بالنظرة الأُولى ممّا [لا]يقتضي عقلاً الإجزاءَ عن الكامل».

فلا بدّ أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسرٍّ هناك: إمّا لوجود ملازمةٍ بين الإتيان بالناقص و بين الإجزاء عن الكامل، و إمّا لغير ذلك من الأسباب، فيجب أن نتبيّن ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة يصلح أن يكون كلّها أو بعضها مستنداً للقول بالإجزاء

---

١. لأنّه إذا لم يجز البدار، فإن ابتدر فعمله باطلٌ فكيف يجزئ؟! و إن لم يبتدر فلا يبقى مجالٌ لزوال العذر في الوقت حتّى يتصوّر الأداء. ـ منه ﷺ ـ.

٢. انظر *جواهر الكلام* ٥: ٢٢٣ ـ ٢٢٥.

نذكرها كلّها:

١. إنّه من المعلوم أنّ الأحكام الواردة في حال الاضطرار واردةٌ للتخفيف على المكلّفين، و التوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الأصليّة الأوّليّة ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.[١]

و ليس من شأن التخفيف و التوسعة أن يكلّفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء، و إن كان الناقص لا يسدّ مَسدَّ الكامل في تحصيل مصلحته الملزمة.

٢. إنّ أكثر الأدلّة الواردة في التكاليف الاضطراريّة مطلقةٌ، مثل قوله (تعالى): ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[٢] أي إنّ ظاهرها بمقتضى الإطلاقِ الاكتفاءُ بالتكليف الثاني لحال الضرورة، و أنّ التكليف منحصرٌ فيه و ليس وراءه تكليف آخر، فلو أنّ الأداء أو القضاء واجب أيضاً لوجب البيان و التنصيص على ذلك و إذ لم‌يبيّن ذلك عُلم أنّ الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداءً و قضاءً، لا سيّما مع ورود مثل قوله ﷺ: «إنّ التراب يكفيك عَشْرَ سنين».[٣]

٣. إنّ القضاء بالخصوص إنّما يجب فيما إذا صدق الفوت، و يمكن أن يقال: «إنّه لا يصدق الفوت في المقام؛ لأنّ القضاء إنّما يُفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمّرةً في جميع وقت الأداء». و على هذا التقدير، لا أمر بالكامل في الوقت، و إذا لم‌يكن أمرٌ فقد يقال: «إنّه لا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة، إذ لا فريضة».

و أمّا الأداء: فإنّما يفرض فيما يجوز البدار به، و قد ابتدر المكلّف ـ حسَبَ الفرض ـ إلى فعل الناقص في الأزمنة الأُولى من الوقت، ثمّ زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت. و نفس الرخصة في البدار ـ لو ثبتت ـ تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكّن، و إلّا لفَرضَ عليه الانتظارَ تحصيلاً للكامل.

٤. إذا كنّا قد شككنا في وجوب الأداء و القضاء، و المفروض أنّ وجوبهما لم‌نَنفِه

---

١. البقرة (٢) الآية: ١٨٥.

٢. النساء (٤) الآية: ٤٣، المائدة (٥) الآية: ٦.

٣. هذا مفاد الحديث. و تقدّم نصّه في التعليقة (٣) من الصفحة: ٢٥٦.

بإطلاق و نحوه، فإنّ هذا شكّ في أصل التكليف. و في مثله، تجري أصالة البراءة القاضيةُ بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلُّها أو بعضها أو نحوها هي سرُّ حكم الفقهاء بالإجزاء قضاءً أو أداءً. و القول بالإجزاء ـ على هذا ـ أمرٌ لا مفرَّ منه. و يتأكّد ذلك في الصّلاة التي هي العمدة في الباب.

المقام الثاني: الأمر الظاهريّ

تمهيد

للحكم الظاهريّ اصطلاحان: أحدهما: ما تقدّم في أوائل الجزء الأوّل.[١] و هو المقابل للحكم الواقعيّ، و إن كان الواقعيّ مستفاداً من الأدلّة الاجتهاديّة الظنّيّة. فيختصّ الظاهريّ بما ثبت بالأُصول العمليّة. و ثانيهما: كلّ حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بـالحكم الواقـعيّ الثابت في علم اللّه (تعالى). فيشمل الحكم الثابت بالأمارات و الأُصول معاً. فيكون الحكم الظاهريّ بالمعنى الثاني أعمّ من الأوّل.

و هذا المعنى الثاني العامُّ هو المقصود هنا بالبحث. فالأمر الظاهريّ: ما تضمّنه الأصل أو الأمارة.

ثمّ إنّه لا شكّ في أنّ الأمر الواقعيّ في موردَيِ الأصل و الأمارة غيرُ منجَّزٍ على المكلّف ـ بمعنى أنّه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمارة والأصل لو اتّفق مخالفتهما له[٢] ـ؛ لأنّه من الواضح أنّ كلَّ تكليفٍ غيرِ واصلٍ إلى المكلّف بعد الفحص و اليأس غيرُ منجَّزٍ عليه؛ ضرورةَ أنّ التكليف إنّما يتنجّز بوصوله بأيّ نحوٍ من أنحاء الوصول، و لو بـالعلم الإجماليّ.

هذا كلّه لا كلام فيه، و سيأتي في مباحث الحجّة تفصيل الحديث عنه[٣]. و إنّما الذي

---

١. تقدّم في مدخل الكتاب، الصفحة: ٢٠.

٢. أي للواقع.

٣. يأتي في مقدّمة المقصد الثالث، المبحث ٨ «موطن حجيّة الأمارات».

يَحسن أن نبحث عنه هنا في هذا الباب هو أنّ الأمر الواقعيّ المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأُ الأمارة أو الأصل، و قد عمل المكلّف ـ حسَبَ الفرض ـ على خلافه اتّباعاً للأمارة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلّف امتثال الأمر الواقعيّ في الوقت أداءً و في خارج الوقت قضاءً، أو أنّه لا يجب شيءٌ عليه بل يجزئ ما أتى به على طبق الأمارة أو الأصل و يَكتفي به؟

ثمّ إنّ العمل على خلاف الواقع ـ كما سبق ـ تارةً يكون بالأمارة و أُخرى بالأصل. ثمّ الانكشاف على نحوين: انكشافٍ على نحو اليقين، و انكشافٍ بمقتضى حجّةٍ معتبرةٍ. فهذه أربع صور.

و لاختلاف البحث في هذه الصور مع اتّفاق صورتَيْن منها في الحكم ـ و هما صورتا الانكشاف بحجّة معتبرة مع العمل على طبق الأمارة و مع العمل بمقتضى الأصل ـ نعقد البحث في ثلاث مسائلَ:

١. الإجزاء في الأمارة مع انكشاف الخطأ يقيناً

إنّ قيام الأمارة تارةً يكون في الأحكام، كقيام الأمارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حالَ الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة، وأُخرى في الموضوعات، كقيام البيّنة على طهارة ثوبٍ صلّى به، أو ماءٍ توضّأ منه، ثمّ بانت نجاسته.

و المعروف عند الإماميّة عدم الإجزاء مطلقاً، في الأحكام و الموضوعات[١].

أمّا في «الأحكام»: فلأجل اتّفاقهم على مذهب التخطئة[٢]، أي إنّ المجتهد يخطئ ويصيب؛ لأنّ لِلّه (تعالى) أحكاماً ثابتةً في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أي إنّ

---

١. اعلم أنّ المنسوب إلى الفقهاء الإماميّة إلى عصر الشيخ الأنصاريّ هو الإجزاء في الأمارات، كما في *نهاية الأُصول*: ١٢٩. و المعروف بين المتأخّرين هو عدم الإجزاء في الأمارات، راجع *مطارح الأنظار*: ٢٣، و*كفاية الأُصول*: ١١١، و *فوائد الأُصول* ١: ٢٤٦ – ٢٥٥، و *نهاية الأفكار* ١: ٢٤٣، و *مناهج الوصول* ١: ٣١٥، و *المحاضرات* ٢: ٢٥٨ و ٢٩٠. و خالفهم السيّد البروجرديّ و قال بالإجزاء، راجع *نهاية الأُصول*: ١٢٩.

٢. نقل الاتّفاق المحقّقُ الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٥٥٣.

الجاهل مكلّفٌ بها كالعالم، غاية الأمر أنّها غيْر منجَّزةٍ بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر[١] حين جهله، و إنّما يكون معذوراً في المخالفة لو اتّفقت له باتّباع الأمارة؛ إذ لاتكون الأمارة عندهم إلّا طَريقاً محضاً لتحصيل الواقع.

و مع انكشاف الخطأ لا يبقى مجالٌ للعذر، بل يتنجّز الواقع حينئذٍ في حقّه من دون أن يكون قد جاء بشيءٍ يسدّ مَسدَّه و يغني عنه.

و لا يصحّ القول بالإجزاء إلّا إذا قلنا: إنّه بقيام الأمارة على وجوب شيءٍ تحدث فيه مصلحةٌ ملزمةٌ على أن تكون هذه المصلحة وافيةً بمصلحة الواقع، يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعيّ، فتكون الأمارة مأخوذةً على نحو الموضوعيّة للحكم؛ ضرورةَ أنّه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأمارة مجزئاً عن الواقع؛ لأنّه قدأتى بما يسدّ مسدّه، و يغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع.

و لكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة[٢]، أي إنّ أحكام اللّه (تعالى) تابعة لآراء المجتهدين و إن كانت له أحكام واقعيّة ثابتة في نفسها، فإنّه يكون ـ عليه ـ كلّ رأي أدّى إليه نظر المجتهد قد أنشأاللّه (تعالى) على طبقه حكماً من الأحكام. والتصويب بهذا المعنى قد أجمعت الإماميّة على بطلانه[٣]، و سيأتي البحث عنه في «مباحث الحجّة».[٤]

و أمّا: القول بالمصلحة السلوكيّة ـ أي إنّ نفس متابعة الأمارة فيها مصلحة ملزمة

---

١. الجاهل القاصر مَنْ لم‌يتمكّن من الفحص أو فَحَصَ فلم‌يعثر. و يقابله المقصّر، و هو بعكسه. و الأحكام منجَّزةٌ بالنسبة إلى المقصّر لحصول العلم الإجمالي بها عنده، و العلم منجِّز للأحكام و إن كان إجمالياً فلا يكون معذوراً؛ بل الاحتمال وحده بالنسبة إليه يكون منجّزاً. و سيأتي البحث عن ذلك في «مباحث الحجّة». ـ منه ﷺ ـ.

٢. نُسب القول بالتصويب إلى المعتزلة و أبي الحسن الأشعريّ في كتاب *إرشاد الفحول*: ٢٦١. و نُسب إلى الأشعريّ و القاضي أبي‌بكر الباقلانيّ و جمهور المتكلّمين من الأشاعرة و المعتزلة في كتاب *نهاية السؤول* ٤: ٥٦٠. و ما ذكره المصنّف ﷺ في المتن هو التصويب المنسوب إلى المعتزلة من أنّ أحكام الله (تعالى) تابعة لرأي المجتهد و إن كانت هناك أحكام واقعيّة ثابتة في نفسها. و أمّا التصويب المنسوب إلى الأشاعرة هو أن يفرض أن لاحكم ثابتاً في نفسه، بل الله (تعالى) ينشئ أحكامه على طبق ما أدّى إليه رأي المجتهد.

٣. كما في *كفاية الأُصول*: ٥٣٥.

٤. يأتي في مقدّمة المقصد الثالث، المبحث ١٤ «المصلحة السلوكيّة».

يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، و إن لم‌تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي أدّت الأمارة إلى وجوبه[1] ـ فهذا قول لبعض الإماميّة[2]؛ لتصحيح جعل الطرق و الأمارات في فرض التمكّن من تحصيل العلم، على ما سيأتي بيانه في محلّه إن شاء اللّه (تعالى).[3]

و لكنّه ـ على تقدير صحّة هذا القول ـ لا يقتضي الإجزاء أيضاً؛ لأنّه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمارة في الوقت أو في خارجه.

توضيح ذلك أنّ المصلحة السلوكيّة المدّعاة هي مصلحةُ تداركِ الواقع باعتبار أنّ الشارع لمّا جعل الأمارة في حال تمكّن المكلّف من تحصيل العلم بالواقع؛ فإنّه قد فوّت عليه الواقعَ، فلابدّ من فرض تداركه بمصلحةٍ تكون في نفس اتّباع الأمارة، و اللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع أن تقدّر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا أكثرَ. و عند انكشاف الخطأ في الوقت لم‌يَفُتْ من مصلحة الواقع إلّا مصلحةُ فضيلةِ أوّل الوقت، و عند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم‌تَفُتْ إلّا مصلحة الوقت. أمّا مصلحة أصل الفعل فلم‌تفت من المكلّف؛ لإمكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحةٍ يُتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتّى يلزم الإجزاء؟!

و أمّا في «الموضوعات»[4]: فالظاهر أنّ المعروف عندهم أنّ الأمارة فيها قد أُخذت على نحو «الطريقية»[5]، كقاعدة اليد، والصحّة، و سُوق المسلمين، و نحوها، فإن أصابت الواقع فذاك، و إن أخطأت فالواقع على حاله، و لا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة

---

١. توضيح ذلك: أنّ قيام الأمارة سببٌ لإحداث مصلحة في السلوك على وفقها غير مصلحة الواقع، بل الواقع باقٍ على ماكان عليه، و بالعمل على طبق الأمارة تحصل مصلحة السلوك و تفوت مصلحة الواقع، فبمصلحة السلوك يتدارك مصلحة الفائتة من الواقع من دون تغيّر الواجب الواقعيّ.

٢. هذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ و حمل عليه كلامَ الشيخ الطوسي في *العدّة* و العلاّمة في *النهاية*. راجع، *فرائد الأُصول* ١: ٤١ ـ ٤٢.

٣. يأتي في مقدّمة المقصد الثالث، المبحث ١٤ «المصلحة السلوكيّة».

٤. كما إذا قامت البيّنة على نجاسة الماء، فصلّى مع التيمّم، ثمّ انكشف مخالفة البيّنة للواقع و أنّ الماء كان طاهراً.

٥. *كفاية الأُصول*: ١١١، *فوائد الأُصول* ١: ٢٤٨، *نهاية الدراية* ١: ٢٧٨.

الواقع، غاية الأمر أنّ المكلّف معها معذورٌ عند الخطأ و شأنها في ذلك شأن الأمارة في الأحكام.

و السرّ في حملها على «الطريقيّة»، هو أنّ الدليل الذي دلّ على حجّيّة الأمارة في الأحكام هو نفسُه دلّ على حجّيّتها في الموضوعات بلسانٍ واحد في الجميع، لأنّ القول بالموضوعيّة هنا يقتضي محذور التصويب المُجْمَع على بطلانه عند الإماميّة، كالأمارة في الأحكام.[1]

و عليه، فالأمارة في الموضوعات أيضاً لا تقتضي الإجزاء بلافرق بينها و بين الأمارة في الأحكام.

٢. الإجزاء في الأُصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

لا شكّ في أنّ العمل بالأصل إنّما يصحّ إذا فقد المكلّف الدليلَ الاجتهاديّ على الحكم. فيرجع إليه باعتبار أنّه وظيفةٌ للجاهل لابدّ منها للخروج من الحيرة.

فالأصل ـ في حقيقته ـ وظيفةٌ للجاهل الشاكّ ينتهي إليه في مقام العمل؛ إذ لا سبيل له غيرَ ذلك لرفع الحيرة، و علاج حالة الشكّ.

ثمّ إنّ الأصل على قسمين:

١. أصلٌ عقليّ: والمراد منه ما يحكم به العقل، و لا يتضمّن جعلَ حكمٍ ظاهريٍّ من الشارع، كالاحتياط، و قاعدة التخيير، و البراءة العقليّة التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلابيان، فهي لا مضمون لها إلّا رفع العقاب، لا جَعْلُ حكمٍ بالإباحة من الشارع.

٢. أصلٌ شرعيّ: و هو المجعول من الشارع في مقام الشكّ و الحيرة، فيتَضمّن جَعْلَ حكمٍ ظاهريٍّ، كالاستصحاب و البراءة الشرعيّة التي مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحة، و مثلها أصالة الطهارة و الحلّيّة.

إذا عرفت ذلك فنقول:

أوّلاً: إنّ بحث الإجزاء لا يتصوّر في قاعدة الاحتياط مطلقاً، سواء كانت عقليّةً أو

---

١. هكذا قال المحقّق النائينيّ على ما في *أجود التقريرات* ١: ٣٠٠.

شرعيّة؛ لأنّ المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقّق امتثال التكليف الواقعيّ، فلا يتصوّر فيه تفويت المصلحة.

و ثانياً: كذلك لا يتصوّر بحث الإجزاء في الأُصول العقليّة الأُخرى، كالبراءة[1]، و قاعدة التخيير؛ لأنّها ـ حسَبَ الفرض ـ لا تتضمّن حكماً ظاهريّاً، حتّى يتصوّر فيها الإجزاء و الاكتفاء بالمأتيّ به عن الواقع، بل إنّ مضمونها هو سقوط العقاب و المعذوريّة المجرّدة.

و عليه، فينحصر البحث في خصوص الأُصول الشرعيّة عدا الاحتياط، كالاستصحاب، و أصالة البراءة[2]، و الحلّيّة، و أصالة الطهارة.

و هي لأوّل وَهْلَةٍ لا مجال لتوهّم الإجزاء فيها، لا في الأحكام و لا في الموضوعات؛ فإنّها أولى من الأمارات في عدم الإجزاء، باعتبار أنّها ـ كما ذكرنا في صدر البحث ـ وظيفةٌ عمليّةٌ يرجع إليها الجاهل الشاكّ لرفع الحيرة في مقام العمل و العلاج الوقتيّ. أمّا الواقع فهو على واقعيّته، فيتنجّز حين العلم به وانكشافه، و لا مصلحة في العمل بالأصل غيرَ رفع الحيرة عند الشكّ، فلا يتصوّر فيه مصلحةٌ وافيةٌ يتدارك بها مصلحة الواقع[3] حتّى يقتضي الإجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

و لذا أفتى علماؤنا المتقدّمون بعدم الإجزاء في الأُصول العمليّة.[4]

و مع هذا، فقد قال قوم من المتأخّرين بالإجزاء، منهم: شيخنا صاحب الكفاية[5]، و تبعه تلميذه أُستاذنا الشيخ محمد حسين الأصفهانيّ ﷺ[6]. و لكن ذلك في خصوص الأُصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف و تحقيق متعلّقه، كقاعدة الطهارة، و أصالة الحلّيّة، و استصحابهما، دون الأُصول الجارية في نفس الأحكام.

---

١. أي: البراءة العقليّة.

٢. أي: البراءة الشرعيّة.

٣. و في «س» مصلحةٌ و افيةٌ بتدارك مصلحة الواقع.

٤. حكى عنهم الشيخ الأنصاريّ في *مطارح الأنظار*: ٢٨.

٥. *كفاية الأُصول*: ١١٠.

٦. *نهاية الدراية* ١: ٢٧٥.

و منشأ هذا الرأي عنده[1] اعتقاده بأنّ دليل الأصل في موضوعات الأحكام موسّعٌ لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر في موضوع التكليف و متعلّقه، بأن يكون مثل قوله ﷺ: «كلُّ شيءٍ طاهرٌ حتّى تعلم أنّه قَذِر»[2] يدلّ علىٰ أنّ كلَّ شيءٍ قبلَ العلم بنجاسته محكومٌ بالطهارة، و الحكم بالطهارة حكمٌ بترتيب آثارها و إنشاءٌ لأحكامها التكليفيّة و الوضعيّة التي منها الشرطيّة. فتصحّ الصلاة بمشكوك الطهارة، كما تصحّ بالطاهر الواقعيّ.

و يلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة ـ حقيقةً ـ أعمَّ من الطهارة الواقعيّة و الطهارة الظاهريّة.

و إذا كان الأمر كذلك فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصوّر حينئذٍ معنى لعدم الإجزاء بالنسبة إلى ما أتي به حين الشكّ، و المفروض أنّ ما أتي به يكون واجداً لشرطه المعتبر فيه تحقيقاً، باعتبار أنّ الشرط هو الأعمّ من الطهارة الواقعيّة و الظاهريّة حين الجهل. فلا يكون فيه انكشاف للخلاف و لا فقدان للشرط.[3]

و قد ناقشه شيخنا الميرزا النائينيّ[4] بعدّة مناقشات يطول ذكرها، و لا يسعها هذا المختصر. و الموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا[5].

٣. الإجزاء في الأمارات و الأُصول مع انكشاف الخطأ بحجّة معتبرة

و هذه أهمُّ مسألة في الإجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلّفين؛ فإنّ المجتهدين كثيراً مّا يحصل لهم تبدُّلٌ في الرأي بما يوجب فَسادَ أعمالهم السابقة ظاهراً. و يتبعهم المقلّدون لهم. و المقلّدون أيضاً قد ينتقلون من تقليد شخصٍ إلى تقليد شخصٍ آخَرَ

---

١. أي: عند صاحب الكفاية.

٢. مستدرك الوسائل ٢: ٥٨٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات و الأواني، الحديث ٤.

٣. انتهى ما أفاده صاحب الكفاية في وجه ما ذهب إليه.

٤. فوائد الأصول ١: ٢٤٩ ـ ٢٥١، أجود التقريرات ١: ٢٨٧.

٥. و إن شئت فراجع: نهاية الأفكار ١: ٢٤٦ ـ ٢٥٥، المحاضرات ٢: ٢٥٧، نهاية الأُصول: ١٢٩ ـ ١٣٣، مناهج الوصول إلى علم الأُصول ١: ٣١٧ ـ ٣٢٠.

يخالف الأوّل في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة.

فنقول في هذه الأحوال:

إنّه بعد قيام الحجّة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلّد لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة.

و لا إشكال ـ أيضاً ـ في مُضيّ الوقائع السابقة التي لا يترتّب عليها أثر أصلاً في الزمن اللاحق.

و إنّما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهاداً أو تقليداً في وقت العبادة، و قد عُمل بمقتضى الحجّة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت، و كان عمله ممّا يُقضى، كالصلاة، و مثل ما لو تزوّج زوجة بعقد غير عربيّ اجتهاداً أو تقليداً، ثمّ قامت الحجّة عنده على اعتبار اللفظ العربيّ، و الزوجة لا تزال موجودةً.

فإنّ المعروف في الموضوعات الخارجيّة عدم الإجزاء[1].

أمّا في الأحكام: فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء، لاسيّما في الأُمور العباديّة، كالمثال الأوّل المتقدّم.[2] و لكنّ العمدة في الباب أن نبحث عن القاعدة ماذا تقتضي هنا؟ هل تقتضي الإجزاء أو لا تقتضيه؟ والظاهر أنّها لا تقتضي الإجزاء.

و خلاصة ما ينبغي أن يقال: إنّ من يدّعي الإجزاء لابدّ أن يدّعي أنّ المكلّف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلّا العملُ على طبق الحجّة الأخيرة التي قامت عنده. و أمّا: عمله السابق فقد كان على طبق حجّةٍ ماضيةٍ عليه في حينها.

و لكن يقال له: إنّ التبدّل الذي حصل له، إمّا أن يدّعى أنّه تبدُّلٌ في الحكم الواقعيّ أو

---

١. ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ و نقله عن محكيّ *النهاية*، و *التهذيب*، و *المختصر* و شروحه، و شرح *المنهاج*. *مطارح الأنظار*: ٢٨.

٢. و القائل هو المحقّق محمدتقي الأصفهانيّ صاحب هداية المسترشدين، فإنّه قال: «و إن بلغ اجتهاده الثاني إلى حدّ الظنّ ... فظاهر المذهب عدم وجوب الإعادة و القضاء للعبادات الواقعة منه و من مقلّديه». *هداية المسترشدين*: ٤٩٠.

تبدُّلٌ في الحجّة عليه. و لا ثالث لهما.

أمّا: دعوى التبدُّل في الحكم الواقعيّ فلاإشكال في بطلانها؛ لأنّها تستلزم القول بالتصويب، و هو ظاهر.

و أمّا: دعوى التبدّل في الحجّة، فإن أراد أنّ الحجّة الأُولى هي حجّةٌ بالنسبة إلى الأعمال السابقة، و بالنظر إلى وقتها فقط فهذا لاينفع في الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثارِ الأعمال السابقة، و إن أراد أنّ الحجّة الأُولى هي حجّةٌ مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثار الأعمال السابقة فالدعوى باطلةٌ قطعاً؛ لأنّه في تبدُّلِ الاجتهاد ينكشف بحجّةٍ معتبرةٍ أنّ المدرك السابق لم‌يكن حجّةً مطلقاً حتّى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو أنّه تخيّله حجّةً و هو ليس بحجّةٍ، لا أنّ المدرك الأوّل حجّةٌ مطلقاً، و هذا الثاني حجّةٌ أُخرى.

و كذلك الكلام في تبدّل التقليد، فإنّ مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأوّل، فلا بدّ من ترتيب الأثر على طبق الحجّة الفعليّة، فإنّ الحجّة السابقة ـ أي التقليدَ الأوّلَ ـ كلا حجّة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، و إن كانت حجّةً عليه في وقته، و المفروض عدم التبدّل في الحكم الواقعيّ، فهو باقٍ على حاله؛ فيجب العمل على طبق الحجّة الفعليّة و ما تقتضيه. فلاإجزاء إلّا إذا ثبت الإجماع عليه.

و تفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سَعَة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

تنبيهٌ في تبدّل القطع

لو قطع المكلّف بأمرٍ خطأً فعمل على طبق قطعه، ثمّ بان له يقيناً خطؤه، فإنّه لا ينبغي الشكّ في عدم الإجزاء، و السرّ واضح؛ لأنّه عند القطع الأوّل لم‌يفعل ما استوفى مصلحة الواقع بأيّ وجهٍ من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعيّ؟! لأنّه في الحقيقة لا أمرَ موجّهٌ إليه، و إنّما كان يتخيّل الأمر. و عليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداءً و في خارجه قضاءً.

نعم، لو أنّ العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتّفاق محقّقاً لمصلحة الواقع فإنّه لابدّ أن يكون مجزئاً. و لكن هذا أمرٌ آخَرُ اتّفاقيٌّ ليس من جهة كونه مقطوعَ الوجوب.

تمرينات (٣٤)

١. ما هو الإجزاء؟

٢. كيف تدخل مسألة الإجزاء في باب الملازمات العقليّة؟

٣. ماالسرّ في ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء في الأمر الاضطراريّ؟

٤. ما المراد من الحكم الظاهريّ في المقام؟

٥. لو كان الأمر الظاهريّ هو الأمارة فهل يجزئ عن الأمر الواقعي مع انكشاف الخطأ يقيناً؟ وعلى أيّ التقديرين ما الوجه في ذلك؟

٦. لو كان الأمر الظاهريّ هو الأصل فهل يجزئ عن الأمر الواقعي مع انكشاف الخطأ يقيناً؟ أذكر قول المتقدّمين و المتأخّرين.

٧. ما هو منشأ ذهاب المتأخّرين إلى الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً؟

٨. لو كان الأمر الظاهريّ هو الأمارة أو الأصل فهل يجزئ عن الأمر الواقعي مع انكشاف الخطأ بحجّة معتبرة؟ بيّن الوجه في ذلك؟

٩. لو قطع المكلّف بأمر خطأً، فعمل على طبقه ثمّ بان له يقيناً خطؤه فهل يجزئ أم لا؟

المسألة الثانية: مقدّمة الواجب

تحرير [محلّ] النزاع

كلّ عاقل يجد من نفسه أنّه إذا وجب عليه شيءٌ و كان حصوله يتوقّف على مقدّمات[1] فإنّه لابدّ له من تحصيل تلك المقدّمات ليتوصّل إلى فعل ذلك الشيء بها[2].

و هذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشكّ والنزاع، و إنّما الذي وقع موضعاً للشكّ وجرى فيه النزاع عند الأُصوليّين هو أنّ هذه اللابدّيّة العقليّة للمقدّمة التي لا يتمّ الواجب إلّا بها هل يُستكشف منها اللابدّيّةُ شرعاً أيضاً؟ يعني أنّ الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعيّ وجوبُ مقدّمته شرعاً؟ أو فقل على نحو العموم: كلُّ فعلٍ واجبٍ عند مولى من الموالي هل يلزم منه عقلاً وجوبُ مقدّمته أيضاً عند ذلك المولى؟. و بعبارة رابعة أكثرَ وضوحاً: إنّ العقل ـ لا شكّ ـ يحكم بوجوب مقدّمة الواجب ـ أي يدرك لزومها ـ، و لكن هل يحكم أيضاً بأنّها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقّف عليها؟

و على هذا البيان فالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

مقدّمة الواجب من أيّ قسمٍ من المباحث الأُصوليّة[3]؟

و إذا اتّضح ما تقدّم في تحرير محلّ النزاع نستطيع أن نفهم أنّه في أيّ قسمٍ من أقسام المباحث الأُصوليّة ينبغي أن تدخل هذه المسألة.

و توضيح ذلك أنّ هذه الملازمةَ ـ على تقدير القول بها ـ تكون على أنحاء ثلاثة: إمّا

---

١. و هي العلل و الشرائط و رفع الموانع و غيرها.

٢. فإنّ العقل يدرك هذه اللابدّيّة من جهة امتناع المعلول بدون علّته.

٣. و هذا بعد الفراغ من كونها من المسائل الأُصوليّة، كما هو المعروف بين المتأخّرين. و الظاهر من صاحب المعالم أنّها من المسائل الفقهيّة، كما أنّها عند الحاجبيّ و الشيخ البهائيّ من مبادئ الأحكام، و اختاره السيّد البروجرديّ. راجع *معالم الدين*: ٦٩، *شرح العضدي* ١: ٩٠، *زبدة الأُصول*: ٥٥، *نهاية الأُصول*: ٢: ١٤٢.

ملازمةٌ غيرُ بيّنةٍ، أو بيّنةٌ بالمعنى الأعمّ، أو بيّنةٌ بالمعنى الأخصّ.

فإنْ كانت هذه الملازمة ـ في نظر القائل بها ـ غيرَ بيّنةٍ، أو بيّنةً بالمعنى الأعمّ فإثبات اللازم ـ و هو وجوب المقدّمة شرعاً ـ لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً، بل إثباته إنّما يتوقّف على حجّيّة هذا الحكم العقليّ بالملازمة، و إذا تحقّقت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة.[1] و على هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقليّة غير المستقلّة، و لا يصحّ إدراجها في مباحث الألفاظ.[2]

و إن كانت هذه الملازمة ـ في نظر القائل بها ـ ملازمةً بيّنةً بالمعنى الأخصّ فإثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظيّة، و هي الدلالة الالتزاميّة خاصّةً[3]. والدلالة الالتزاميّة من الظواهر التي هي حجّة.

و لعلّه لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الألفاظ، و جعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص[4]. و هم على حقٍّ في ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا يقول بها إلّا لكونها ملازمةً بيّنةً بالمعنى الأخصّ، و لكنّ الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا أن نقول: إنّ هذه المسألة ذاتُ جهتين باختلاف الأقوال فيها: يمكن أن تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، و يمكن أن تدخل في الملازمات العقليّة على البعض الآخر.

و لكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها في الملازمات العقليّة ـ كما صنعنا ـ؛ لأنّ البحث فيها على كلّ حال في ثبوت الملازمة، غاية الأمر أنّه على أحد الأقوال تدخل

---

١. راجع *دلالة الإشارة*، الصفحة ١٤٩، فإنّه ذكرنا هناك أنّ دلالة الإشارة ليست من الظواهر، فلا تدخل في حجّيّة الظهور، و إنّما حجّيّتها ـ على تقديره ـ من باب الملازمة العقليّة. ـ منه ﷺ ـ.

٢. الظاهر من كُتب القدماء أنّ مسألة مقدّمة الواجب من المسائل اللفظيّة، راجع *العدّة* ١: ١٨٦، *المعتمد* ١: ٩٣، *معالم الدين*: ٦٩.

و ذهب المتأخّرون إلى أنّها من المسائل العقليّة، إلّا أنّهم لمّا لم يفرِدوا باباً للبحث عن الملازمات العقليّة فأدرجوها في مباحث الألفاظ.

٣. كما قال به المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ١: ٢٦١، مع أنّه قائل بأنّها مسألة عقليّة.

٤. قلنا: إنّهم لمّا لم يفرِدوا باباً للبحث عن الملازمات العقليّة فأدرجوها في مباحث الألفاظ.

صغرى[١] لحجّيّة الظهور كما تدخل صغرى لحجّيّة العقل. و على القول الآخر تتمحّض في الدخول صغرى لحجّيّة العقل. و الجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجّيّة العقل.

ثمرة النزاع

إنّ ثمرة النزاع المتصوّرةَ ـ أوّلاً و بالذات ـ لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدّمة شرعاً بالإضافة إلى وجوبها العقليّ الثابت. و هذا المقدار كافٍ في ثمرة المسألة الأُصوليّة؛ لأنّ المقصود من علم الأُصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلّتها.

و لكنّ هذه ثمرة غير عمليّة باعتبار أنّ المقدّمة بعدَ فَرْضِ وجوبها العقليّ، و لابدّيّة الإتيان بها لافائدة في القول بوجوبها شرعاً، أو بعدم وجوبها؛ إذ لامجال للمكلّف أن يتركها بحالٍ مادام هو بصدد امتثال ذي المقدّمة.

و عليه، فالبحث عن هذه المسألة لايكون بحثاً عمليّاً مفيداً، بل يبدو لأوّل وَهْلَة أنّه لغوٌ من القول لاطائلَ تحته، مع أنّ هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم، و أدقّها، و أكثرها بحثاً.

و من أجل هذا أخذ بعض الأُصوليّين المتأخّرين يفتّشون عن فوائدَ عمليّةٍ لهذا البحث غيرِ ثمرة أصل الوجوب. و في الحقيقة أنّ كلّ ما ذكروه من ثمرات لاتسمن و لاتغني من جوع. (راجع عنها المطوّلاتِ إن شئت)[٢].

فيا تُرى هل كان البحث عنها كلّه لغواً؟ وهل من الأصحّ أن نترك البحث عنها؟ نقول: لا؛ إنّ للمسألة فوائدَ علميّةً كثيرة و إن لم‌تكن لها فوائدُ عمليّةٌ، و لايُستهان بتلك الفوائد، كما سترى، ثمّ هي ترتبط بكثير من المسائل ذاتِ الشأن العمليّ في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخّر، و المقدّمات المفوّتة، و عباديّة بعض المقدّمات، كالطهارات الثلاث ممّا لايَسَع الأُصوليَّ أن يتجاهلها، و يُغفِلَها. و هذا كلّه ليس بالشيء القليل و إن لم‌تكن هي

---

١. كلمة «صغرى» منصوبة على الحالية.

٢. راجع *مطارح الأنظار*: ٨٠ ـ ٨٢؛ *بدائع الأفكار* (الرشتي): ٣٤٦؛ *كفاية الأُصول*: ١٥٣ ـ ١٥٥؛ *فوائد الأُصول* ١: ٢٩٦ ـ ٣٠٠، و غيرها من المطوّلات.

من المسائل الأُصوليّة.

و لذا تجد أنّ أهمّ مباحث مسألتنا هي هذه الأُمورُ المنوّه عنها و أمثالُها. أمّا نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثاً على الهامش، بل آخِرَ ما يشغل بالَ الأُصوليّين.

هذا، و نحن اتّباعاً لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أُمور تسعة:

١. الواجب النفسيّ و الغيريّ

تقدّم في الجزء الأوّل[1] معنى الواجب النفسيّ و الغيريّ، و يجب توضيحهما الآنَ؛ فإنّه هنا موضعُ الحاجة لبحثهما؛ لأنّ الوجوب الغيريّ هو نفس وجوب المقدّمة ـ على تقدير القول بوجوبها ـ، و عليه فنقول في تعريفهما:

الواجب النفسيّ ما وجب لنفسه لا لواجب آخر.

الواجب الغيريّ ما وجب لواجب آخر.

و هذان التعريفان أسدّ التعريفات لهما و أحسنها[2]، و لكن يحتاجان إلى بعضٍ من التوضيح، فإنّ قولنا: «ما وجب لنفسه» قد يتوهّم منه المتوهِّم لأوّل نَظْرَةٍ أنّ العبارة تعطي أنّ معناها أن يكون وجوب الشيء علّةً لنفسه في الواجب النفسيّ، و ذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيريّ إذ يستفاد منه أنّ وجوب الغير علّةٌ لوجوبه، كما عليه المشهور[3].

و لا شكّ في أنّ هذا محالٌ في الواجب النفسيّ؛ إذ كيف يكون الشيء علّةً لنفسه؟!

و يندفع هذا التوهّم بأدنى تأمُّلٍ، فإنّ ذلك التعبير عن الواجب النفسيّ صحيحٌ لا غبار عليه، و هو نظير تعبيرهم عن اللّه (تعالى) بأنّه «واجب الوجود لذاته»؛ فإنّ غرضهم منه أنّ وجوده ليس مستفاداً من الغير و لا لأجل الغير كالممكن، لا أنّ معناه أنّه معلولٌ لذاته.

---

١. تقدّم في الصفحة: ٩٢.

٢. و هما منسوبان إلى الشهرة في *أجود التقريرات* ١: ٢٤٢. و قد ذكرلهما تعريفاتٍ أُخر، فراجع *مطارح الأنظار*: ٦٦؛ *الفصول الغرويّة*: ٨٠؛ *كفاية الأُصول*: ١٣٥؛ *فوائد الأُصول* ١: ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ *نهاية الأُصول*: ١٦٦ و ١٦٩.

٣. نُسب إلى المشهور في *المحاضرات* ٢: ٣٨٧.

و كذلك هنا نقول في الواجب النفسيّ؛ فإنّ معنى «ما وجب لنفسه» أنّ وجوبه غير مستفاد من الغير و لا لأجل الغير في قبال الواجب الغيريّ الذي وجوبه لأجل الغير، لا أنّ وجوبه مستفادٌ من نفسه.

و بهذا يتّضح معنى تعريف الواجب الغيريّ «ما وجب لواجب آخر»؛ فإنّ معناه أنّ وجوبه لأجل الغير و تابعٌ للغير؛ لكونه مقدّمةً لذلك الغير الواجب. و سيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعيّة هذه ليتجلّى لنا المقصود من الوجوب الغيريّ في الباب.

٢. معنى التبعيّة في الوجوب الغيريّ:

قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولُهم: «إنّ الواجب الغيريّ تابعٌ في وجوبه لوجوب غيره»، و لكن هذا التعبير مجمَلٌ جدّاً؛ لأنّ التبعيّة في الوجوب يمكن أن تتصوّر لها معانٍ أربعة، فلا بدّ من بيانها، و بيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

١. أن يكون معنى الوجوب التبعيّ هو الوجوبُ بالعَرَض. و معنى ذلك أنّه ليس في الواقع إلّا وجوبٌ واحدٌ حقيقيٌّ ـ و هو الوجوب النفسيّ ـ ينسب إلى ذي المقدّمة أوّلاً و بالذات، و إلى المقدّمة ثانياً و بالعَرَض. و ذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ و المعنى حينما يقال: «المعنى موجودٌ باللفظ»، فإنّ المقصود بذلك أنّ هناك وجوداً واحداً حقيقيّاً يُنسب إلى اللفظ أوّلاً و بالذات، و إلى المعنى ثانياً و بالعَرَض.

و لكن هذا الوجه من التبعيّة لا ينبغي أن يكون هو المقصودَ من التبعيّة هنا؛ لأنّ المقصود من الوجوب الغيريّ وجوبٌ حقيقيٌّ آخَرُ يثبت للمقدّمة غيرُ وجوب ذيها النفسيّ، بأن يكون لكلٍّ من المقدّمة و ذيها وجوبٌ قائم به حقيقةً. و معنى التبعيّة في هذا الوجه أنّ الوجوب الحقيقيّ واحدٌ و يكون الوجوب الثاني وجوباً مجازيّاً. على أنّ هذا الوجوب بالعَرَض ليس وجوباً يزيد على اللابدّيّة العقليّة للمقدّمة حتّى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عمليّاً.

٢. أن يكون معنى التبعيّة صرفَ التأخّر في الوجود، فيكون ترتُّبُ الوجوب الغيريّ على الوجوب النفسيّ نظيرَ ترتُّب أحد الوجودَيْن المستقلَّيْن على الآخَر، بأن يُفرض البعث الموجَّه للمقدّمة بَعْثاً مستقلّاً، و لكنّه بعد البعث نحوَ ذيها، مرتَّبٌ عليه في الوجود، فيكون

من قبيل الأمر بالحجّ المرتّب وجوداً على حصول الاستطاعة، و من قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

و لكن هذا الوجه من التبعيّة أيضاً لاينبغي أن يكون هو المقصودَ هنا؛ فإنّه لو كان ذلك هو المقصودَ، لكان هذا الوجوب للمقدّمة ـ في الحقيقة ـ وجوباً نفسيّاً آخَرَ في مقابل وجوب ذي المقدّمة، و إنّما يكون وجوب ذي المقدّمة له السبقُ في الوجود فقط. و هـذا يـنافي حقيقة المقدّميّة؛ فإنّها لاتكون إلّا موصلةً إلى ذي المقدّمة في وجودها و في وجوبها معاً.

٣. أن يكون معنى التبعيّة ترشُّحَ الوجوب الغيريّ من الوجوب النفسيّ لذي المـقدّمة على وجهٍ يكون معلولاً له و منبعِثاً منه انبعاثَ الأثر من مؤثّره التكوينيّ، كانبعاث الحرارة من النار.

و كأنّ هذا الوجه من التبعيّة هو المقصود للقوم، و لذا قالوا بأنّ وجوب المقدّمة تـابعٌ لوجوب ذيها إطلاقاً و اشتراطاً[1] لمكان هذه المعلوليّة؛ لأنّ المعلول لا يـتحقّق إلّا حـيث تتحقّق علّته، و إذا تحقّقتِ العلّة لابدّ من تحقُّقِه بصورةٍ لا يتخلّف عـنها. و أيـضاً عـلّلوا امتناعَ وجوب المقدّمة قبلَ وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبلَ وجود علّته.

و لكن هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصودَ من تبعيّة الوجوب الغيريّ، و إن اشتهر على الألسنة؛ لأنّ الوجوب النفسيّ لو كان علّةً للوجوب الغيريّ فلايصحّ فرضه إلّا علّةً فاعليّةً تكوينيّةً دون غيرها من العلل؛ فإنّه لا معنى لفرضه علّةً صوريّة، أو ماديّة، أو غائيّة، و لكن فرضه علّةً فاعليّةً أيضاً باطلٌ جزماً؛ لوضوح أنّ العلّة الفاعليّة الحقيقيّة للوجوب هو الآمر؛ لأنّ الأمر فِعْلُ الآمر.

و الظاهر أنّ السبب في اشتهار معلوليّة الوجوب الغيريّ هو أنّ شوق الآمر للمقدّمة هو الذي يكون منبعثاً من الشوق إلى ذي المقدّمة؛ لأنّ الإنسان إذا اشتاق إلى فِعْلِ شيءٍ اشتاق بالتبع إلى فعل كلّ ما يتوقّف عليه. و لكنّ الشوق إلى فعل الشـيء مـن الغـير ليس هـو الوجوبَ، و إنّما الشوق إلى فعل الغير يدفع الآمر إلى الأمر به إذا لم‌يحصل ما يمنع مـن الأمر به، فإذا صدر منه الأمر ـ و هو أهل له ـ انتُزِع منه الوجوب.

[1]. و من القائلين به المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأصول*: ١٢٥ و ١٤٢.

والحاصل: ليس الوجوب الغيريّ معلولاً للوجوب النفسيّ في ذي المقدّمة، و لا ينتهي إليه في سلسلة العلل، و إنّما ينتهي الوجوب الغيريّ في سلسلة علله إلى الشوق إلى ذي المقدّمة إذا لم‌يكن هناك مانعٌ لدى الآمر من الأمر بالمقدّمة، لأنّ الشوق ـ على كلّ حال ـ ليس علّةً تامّةً إلى فِعْلِ ما يشتاق إليه. فتذكَّرْ هذا، فإنّه سينفعك في وجوب المقدّمة المفوّتة و في أصل وجوب المقدّمة، فإنّه بهذا البيان سيتّضح كيف يمكن فرض وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذيها؟، و بهذا البيان سيتّضح أيضاً كيف إنّ المقدّمة مطلقاً ليست واجبةً بالوجوب المولويّ؟.

٤. أن يكون معنى التبعيّة هو ترشُّحَ الوجوب الغيريّ من الوجـوب النـفسيّ و لكـن لا بمعنى أنّه معلولٌ له، بل بمعنى أنّ الباعث للوجوب الغيريّ ـ على تقدير القول به ـ هو الوجوب النفسيّ باعتبار أنّ الأمر بالمقدّمة و البعث نحوَها إنّما هو لغاية التوصّل إلى ذيها الواجب و تحصيلِه، فيكون وجوبها وُصْلةً و طريقاً إلى تحصيل ذيها، و لولا أنّ ذاها كان مراداً للمولى لما أوجب المقدّمةَ.

و يشير إلى هذا المعنى من التبعيّة تعريفهم للواجب الغيريّ بأنّـه: «مـا وجب لواجب آخَرَ»، أي لغايةٍ واجبٍ آخر و لغرض تحصيله و التوصّل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدّمة ـ على تقدير القول به ـ هو تحصيلَ ذيها الواجبِ.

و هذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعيّة المقصودةِ في الوجوب الغيريّ. و يلزمها أن يكون الوجوب الغيريّ تابعاً لوجوبه إطلاقاً و اشتراطاً.

و عليه، فالوجوب الغيريّ وجوبٌ حقيقيٌّ و لكنّه وجوبٌ تبعيٌّ تـوصّليٌّ آليٌّ، و شأن وجوب المقدّمة شأن نفس المقدّمة. فكما أنّ المقدّمة بما هي مقدّمة لا يقصد فـاعِلُها إلّا التوصّلَ إلى ذيها، كذلك وجوبها إنّما هو للتوصّل إلى تحصيل ذيها، كالآلة الموصلة التي لا تُقصد بالأصالة و الاستقلال.

و سرّ هذا واضح، فإنّ المولى ـ بناءً على القول بوجوب المقدّمة ـ إذا أمر بذي المقدّمة، فإنّه لابدّ له لغرض تحصيله من المكلّف أن يدفعه و يبعثه نحوَ مقدّماته، فيأمره بها توصّلاً إلى غرضه.

فيكون البعث نحوَ المقدّمة ـ على هذا ـ بعثاً حقيقيّاً، لا لأنّه يتبع البعثَ إلى ذيها على وجهٍ يُنسب إليها بالعَرَض، كما في الوجه الأوّل، و لا لأنّه يبعثه ببعثٍ مستقلٍّ لنفس المقدّمة و لغرضٍ فيها بعد البعث نحوَ ذيها، كما في الوجه الثاني، و لا لأنّ البعث نحوَ المقدّمة من آثار البعث نحوَ ذيها على وجهٍ يكون معلولاً له كما في الوجه الثالث. و سيأتي تتمّةٌ للبحث في المقدّمات المفوّتة.

٣. خصائص الوجوب الغيريّ

بعد ما اتّضح معنى التبعيّة في الوجوب الغيريّ تتّضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسيّ، و هي أُمور:

١. إنّ الواجب الغيريَّ كما لا بَعْثَ استقلاليّ له ـ كما تقدّم ـ لا إطاعة استقلاليّة له، و إنّما إطاعته كوجوبه لغرض التوصّل إلى ذي المقدّمة، بخلاف الواجب النفسيّ؛ فإنّه واجبٌ لنفسه و يطاع لنفسه.

٢. إنّه بعد أن قلنا: إنّه لا إطاعةَ استقلاليّة للوجوب الغيريّ، و إنّما إطاعته كوجوبه لصرف التوصّل إلى ذي المقدّمة، فلا بدّ ألّا يكون له ثوابٌ على إطاعته[١] غيرُ الثواب الذي يحصل على إطاعة وجوب ذي المقدّمة، كما لا عقاب على عصيانه غيرَ العقاب على عصيان وجوب ذي المقدّمة. و لذا نجد أنّ مَنْ ترك الواجب بتَرْكِ مقدّماته لا يستحقّ أكثرَ من عقابٍ واحدٍ على نفس الواجب النفسيّ، لا لأنّه يستحقّ عقاباتٍ متعدّدةً بعدد مقدّماته المتروكة.

و أمّا: ما ورد في الشريعة ـ من الثواب على بعض المقدّمات مثل ما ورد من الثواب

---

١. يرى السيّد الجليل المحقّق الخوئي* أنّ المقدّمة أمرٌ قابلٌ لأن يأتي به الفاعل مضافاً به إلى المولى، فيترتّب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك. و لا ملازمة عنده بين ترتّب الثواب على عمل و عدم استحقاق العقاب على تركه، و لا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة و عدمه. و هو رأيٌ وجيهٌ باعتبار أنّ فعل المقدّمة يعدّ شروعاً في امتثال ذيها. ـ منه ﷺ ـ.

---

* راجع *محاضرات في أصول الفقه* ٢: ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

على المشي على القدم إلى الحجّ[١] أو زيارة الحسين عليه السلام[٢] و أنّه في كلّ خُطْوَةٍ كذا من الثواب ـ فينبغي ـ علىٰ هذا ـ أن يُحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدّماته باعتبارِ «أنّ أفضَلَ الأعمالِ أحمزُها»[٣]، و كلّما كثُرتْ مقدّمات العمل و زادَتْ صعوبتها كثرَتْ حَمازة العمل و مشقّته، فينسب الثواب إلى المقدّمة مجازاً ثانياً و بالعرض، باعتبار أنّها السبب في زيادة مقدار الحَمازة و المشقّة في نفس العمل، فتكون السببَ في زيادة الثواب، لا أنّ الثواب على نفس المقدّمة.

و من أجل أنّه لا ثواب على المقدّمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدّمات، كالطهارات الثلاث، الظاهرِ منه أنّ الثواب على نفس المقدّمة بما هي. و سيأتي حلّه إن شاء اللّه (تعالى).[٤]

٣. إنّ الوجوب الغيريّ لا يكون إلّا توصّليّاً، أي لا يكون في حقيقته عباديّاً، و لا يقتضي في نفسه عباديّة المقدّمة، إذا لا يتحقّق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال، كما قلنا في الخاصّة الأُولى: أنّه لا إطاعةَ استقلاليّةً له، بل إنّما يؤتى بالمقدّمة بقصد التوصّل إلى ذيها، و إطاعة أمر ذيها، فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذيها.

و من هنا استشكلوا في عباديّة بعض المقدّمات، كالطهارات الثلاث. و سيأتي حلّه إن شاء اللّه (تعالى).[٥]

٤. إنّ الوجوب الغيريّ تابعٌ لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً و اشتراطاً، و فعليّةً و قوّةً، قضاءً لحقّ التبعيّة، كما تقدّم. و معنى ذلك: أنّه كلّ ما هو شرطٌ في وجوب ذي المقدّمة فهو

---

١. عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «ما عَبَد اللّه بشيءٍ أشدَّ من المشي و لا أفضلَ». *الوسائل* ٨: ٥٤ ـ ٥٥، الباب ٣٢ من أبواب وجوب الحجّ، الحديث ١ و ٧.

و روي عن ابن عبّاس، قال: سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول: «من حجّ بيت اللّه ماشياً، كتب اللّه له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم...» راجع الحديث ٩ من *المصدر السابق*.

٢. و الروايات الواردة في هذا الباب كثيرة جدّاً، راجع *الوسائل* ١٠: ٣٤١ ـ ٣٤٣، الباب ٤١ من أبواب المزار.

٣. *بحارالأنوار* ٧٠: ١٩١.

٤. يأتي في الأمر التاسع عند قوله: «و من هنا يصحّ أن يقع كلّ مقدّمة عبادة...».

٥. يأتي في الأمر التاسع.

شرط في وجوب المقدّمة، و ما ليس بشرطٍ لا يكون شرطاً لوجوبها، كما أنّه كلّما تحقق وجوب ذي المقدّمة تحقّق معه وجوب المقدّمة. و على هذا قيل: يستحيل تحقُّقُ وجوبٍ فعليٍّ للمقدّمة قبلَ تحقُّقِ وجوبِ ذيها؛ لاستحالة حصول التابع قبلَ حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علّته بناءً على أنّ وجوب المقدّمة معلولٌ لوجوب ذيها.

و من هنا استشكلوا في وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها في المقدّمات المفوّتة، كوجوب الغسل ـ مثلاً ـ قبل الفجر لإدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر، فعدمِ تحصيل الغسل قبْلَ الفجر يكون مفوّتاً للواجب في وقته، و لهذا سمّيت: «مقدّمةً مفوّتة» باعتبار أنّ تَرْكَها قبلَ الوقت يكون مفوّتاً للواجب في وقته، فقالوا بوجوبها قبلَ الوقت مع أنّ الصوم لا يجب قبل وقته، فكيف تُفرض فعليّة وجوب مقدّمته؟!

و سيأتي إن شاء اللّه (تعالى) حلّ هذا الإشكال في بحث المقدّمات المفوّتة[1].

تمرينات (٣٥)

○ التمرين الأوّل

١. ما هو محلّ النزاع في مقدّمة الواجب؟

٢. كيف تدخل مسألة مقدّمة الواجب في باب الملازمات العقليّة؟ و لماذا أدرجها الأكثر في مباحث الألفاظ؟

٣. ما هي ثمرة النزاع في مقدّمة الواجب، عمليّةً و علميّةً.

٤. ما تعريف الواجب النفسيّ و الغيريّ؟

٥. كيف يدفع الاعتراض على تعريف الواجب النفسيّ بأنّه يلزم كون الشيء علّةً لنفسه؟

٦. أُذكر معاني التبعيّة في الوجوب، و بيِّن المعنى المقصود منها في الوجوب الغيريّ.

٧. ما هي خصائص الوجوب الغيريّ؟

○ التمرين الثاني

١. بيِّن آراء العلماء في أنّ مسألة مقدّمة الواجب هل هي من المسائل الأُصوليّة أم لا؟

---

١. يأتي في الأمر الثامن.

٤. مقدّمة الوجوب

قسّموا المقدّمة إلى قسمين مشهورين:

١. مقدّمة الوجوب و تسمّى «المقدّمةَ الوجوبيّة»، و هي: ما يتوقّف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قولٍ مشهور[١]. و قيل: إنّها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضةَ التحقّق و الوجود على قولٍ آخَرَ[٢]، و مع ذلك تسمّى «مقدّمةَ الوجوب». و مثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، و كالبلوغ، و العقل، و القدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات، و يسمّى الواجب بالنسبة إليها «الواجبَ المشروط».

٢. مقدّمة الواجب و تسمّى «المقدّمةَ الوجوديّة»، و هي ما يتوقّف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها؛ بل يكون الوجوب بالنسبة إليها[٣] مطلقاً، و لا تؤخذ بالنسبة إليه[٤] مفروضةَ الوجود، بل لابدّ من تحصيلها مقدّمةً لتحصيله، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، و السفر بالنسبة إلى الحجّ و نحو ذلك. و يسمّى الواجب بالنسبة إليها «الواجبَ المطلق»[٥].

و المقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أنّ محلّ النزاع في مقدّمة الواجب هو خصوص القسم الثاني، أعني المقدّمة الوجوديّة، دون المقدّمة الوجوبيّة. و السرّ واضح؛ لأنّه إذا كانت المقدّمة الوجوبيّة مأخوذةً على أنّها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فإنّه خُلْف[٦]، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحجّ، بل إن اتّفق حصول الاستطاعة، وجب

---

١. و هو القول بأنّ الشرط في الواجب المشروط يرجع إلى الهيئة، كما ذهب إليه في *القوانين* ١: ١٠٠، و *هداية المسترشدين*: ١٩٢، و *الفصول*: ٧٩، و *الكفاية*: ١٢١، و *المحاضرات* ٢: ٣٢٩.

٢. و هو القول برجوع الشرط في الواجب المشروط إلى المادّة، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ على ما في *مطارح الأنظار*: ٤٥ ـ ٤٦.

٣. أي بالنسبة إلى مقدّمة الوجود.

٤. أي بالنسبة إلى الواجب.

٥. راجع عن *الواجب المشروط و المطلق*، الجزء الأوّل ص ١٠٤. ـ منه ﷺ ـ.

٦. بيان ذلك: أنّ المقدّمة الوجوبيّة ـ كما مرّ ـ هي ما يتوقّف عليه وجوب الواجب، بأن يكون شرطاً لوجوب

←

الحجّ عندها. و ذلك نظير الفوت في قوله ﷺ: «اقْضِ مَا فَاتَ كَمَا فَاتَ»[1]؛ فـإنّه لايـجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل إن اتّفق الفوت وجب القضاء.

٥. المقدّمة الداخليّة

تنقسم المقدّمة الوجوديّة إلى قسمين: داخليّة و خارجيّة.

١. «المقدّمة الداخليّة» هي جزء الواجب المركّب، كالصلاة. و إنّما اعتبروا الجزء مقدّمةً، فباعتبار أنّ المركّب متوقّفٌ في وجوده على أجزائه، فكلّ جزءٍ في نفسه هو مقدّمة لوجود المركّب، كتقدّم الواحد على الاثنين. و إنّما سمّيت: «داخليّةً» فلأجل أنّ الجزء داخلٌ في قوام المركّب، و ليس للمركّب وجودٌ مستقلٌّ غيرَ نفس وجود الأجزاء.

٢. «المقدّمة الخارجيّة» و هي كلّ ما يتوقّف عليه الواجب و له وجودٌ مستقلٌّ خارجٌ عن وجود الواجب.

و الغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل المقدّمة الداخليّة أو أنّ ذلك يختصّ بالخارجيّة؟

و لقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخليّة[2]. و سندهم في هذا الإنكار أحد أمرين:

الأوّل: إنكار المقدّميّة للجزء رأساً، باعتبار أنّ المركّب نفس الأجزاء بـالأسر فكـيف يفرض توقّف الشيء على نفسه؟![3]

← الواجب، و إذا انتفى الشرط ينتفي المشروط، فلا وجوب للواجب قبل وجود المقدّمة الوجوبيّة حتى يجب تحصيلها، و أمّا بعد وجود المقدّمة الوجوبيّة فوجوبها تحصيلٌ للحاصل. و مثاله: الاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحجّ؛ فإنّه لاوجوب للحجّ قبل الاستطاعة حتى يجب تحصيلها، و أمّا بعد وجـودها فـلامـعنى لوجوب تحصيلها؛ لأنّه تحصيل للحاصل. و ذلك لأنّها أُخذت مفروضة الوجود في الخارج في مقام الجعل، فلا يعقل إيجابها من هذه الناحية.

١. هذا مفاد الأحاديث. فراجع *الكافي* ٣: ٤٥١.

٢. و منهم: صاحب *هداية المسترشدين*: ٢١٦، و *كفاية الأُصول*: ١١٥، و *فوائد الأُصول* ١: ٢٦٨، *نهاية الأفكار* ١: ٢٦٩، و *المحاضرات* ٢: ٣٠٢.

٣. و هذا ما نسبه الشيخ محمدتقي الأصفهانيّ إلى بعض الأفاضل، راجع *هداية المسترشدين*: ٢١٦.

الثاني: بعد تسليم أنّ الجزء مقدّمةٌ، و لكن يستحيل اتّصافه بالوجوب الغيريّ مادام أنّه واجب بالوجوب النفسيّ؛ لأنّ المفروض أنّه جزءُ الواجب بالوجوب النفسيّ، و ليس المركّب إلّا أجزاءه بالأسر، فينبسط الوجوب على الأجزاء. و حينئذٍ لو وجب الجزء بالوجوب الغيريّ أيضاً، لاتّصف الجزء بالوجوبَيْن.[1]

و قد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين[2]، و لا يهمّنا بيان الوجه فيه بعد الاتّفاق على الاستحالة.

و لمّا كان هذا البحث لا نتوقّع منه فائدةً عمليّة حتّى مع فرض الفائدة العمليّة في مسألة وجوب المقدّمة، مع أنّه بحثٌ دقيقٌ يطول الكلام حولَه، فنحن نطوي عنه صَفْحاً مُحيلين الطالبَ إلى المطوّلات إن شاء[3].

٦. الشرط الشرعيّ

إنّ المقدّمة الخارجيّة تنقسم إلى قسمين: عقليّة و شرعيّة.

١. «المقدّمة العقليّة» هي كلّ أمرٍ يتوقّف عليه وجود الواجب توقّفاً واقعيّاً يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقّف الحجّ على قطع المسافة.

٢. «المقدّمة الشرعيّة» هي كلّ أمرٍ يتوقّف عليه الواجب توقّفاً لا يدركه العقل بنفسه،

---

١. و هذا الأمر ممّا استند به سلطان العلماء على ما في *هداية المسترشدين*: ٢١٦. و استند به المحقّق الخراسانيّ و المحقّق العراقيّ أيضاً، فراجع *كفاية الأُصول*: ١١٥، و *نهاية الأفكار* ١: ٢٦٨.

٢. فقد يقال بأنّ وجه الاستحالة اجتماع حكمين متماثلين في شيءٍ واحد. و هذا ما أفاده المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ١١٥. و قد ينسب إلى المشهور كما في *نهاية الدراية* ١: ٣٠٦.

و قد يقال بأنّ وجه الاستحالة اجتماع الضدّين. و هذا يظهر من *نهاية الأفكار* ١: ٢٦٨.

و قد يقال في وجه الاستحالة: إنّ الإرادة علّة للحركة نحو المراد، فإن كان الغرض الداعي إلى الإرادة واحداً فانبعاث الإرادتين منه في قوّة صدور المعلولين عن علّة واحدة، و هو محال. و إن كان الغرض متعدّداً لزم صدور الحركة عن علّتين مستقلّتين، وهو محال. و هذا أفاده المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ١: ٣٠٦.

٣. راجع: *هداية المسترشدين*: ٢١٦؛ *مطارح الأنظار*: ٣٨ ـ ٤٠؛ *كفاية الأُصول*: ١١٥ ـ ١١٦؛ *فوائد الأُصول* ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٨؛ *نهاية الأفكار* ١: ٢٦٢ ـ ٢٦٩.

بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقّف الصلاة على الطهارة، و استقبال القبلة، و نحو هما. و يسمّى هذا الأمر أيضاً «الشرطَ الشرعيَّ» باعتبار أخذه شرطاً و قيداً في المأمور به عند الشارع، مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور»[١] المستفادة منه شرطيّةُ الطهارة للصلاة.

و الغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعيّ؟

و لقد ذهب بعض أعاظم مشايخنا ـ على ما يظهر من بعض تقريرات در سه[٢] ـ إلى أنّ الشرط الشرعيّ كالجزء لا يكون واجباً بالوجوب الغيريّ، و سمّاه: «مقدّمةً داخليّة بالمعنى الأعم»، باعتبار أنّ التقيّد لمّا كان داخلاً في المأمور به وجزءاً له[٣] فهو واجب بالوجوب النفسيّ. و لمّا كان انتزاع التقيّد إنّما يكون من القيد ـ أي منشأ انتزاعه هو القيد ـ و الأمرُ بالعنوان المنتزع أمرٌ بمنشأ انتزاعه؛ إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلّا بوجود منشأ انتزاعه، فيكون الأمر النفسيّ المتعلّق بالتقيّد متعلّقاً بالقيد؛ و إذا كان القيد واجباً نفسيّاً فكيف يكون مرّةً أُخرى واجباً بالوجوب الغيريّ؟!

و لكن هذا كلام لايستقيم عند شيخنا المحقّق الأصفهانيّ ﷺ، و قد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة. و هو على حقٍّ في مناقشاته:

أمّا أوّلاً: فلأنّ هذا التقيّد المفروضَ دخولُه في المأمور بـه لا يخلو: إمّا أن يكون دخيلاً في أصل الغرض من المأمور به، و إمّا أن يكون دخيلاً في فعليّة الغرض منه، و لا ثالث لهما.

فإن كان من قبيل الأوّل فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسيّ، و لكن بمعنى أنّ متعلّق الأمر لابدّ أن يكون الخاصّ بما هو خاصّ، و هو المركّب من المقيّد و القيد، فيكون

---

١. *وسائل الشيعة* ١: ٢٦١: الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢. و هو المحقّق النائيني في *فوائد الأصول* ١: ٢٦٣ و ٢٦٧ و أجود التقريرات ١: ٣١٣.

٣. إنّ الفرق بين الجزء و الشرط هو أنّه في الجزء يكون التقيّد و القيد معاً داخلَين في المأمور به، و أمّا في الشرط فالتقيّد فقط يكون داخلاً و القيد يكون خارجاً، يعني أنّ التقيّد يكون جزءاً تحليليّاً للمأمور به، إذ يكون المأمور به ـ في المثال ـ هو الصلاة بما هي مقيّدة بالطهارة، أي إنّ المأمور به هو المركّب من ذات الصلاة و التقيّد بوصف الطهارة. فذات الصلاة جزءٌ (غير) تحليليّ و التقيّد جزءٌ آخر تحليليٌّ. ـ منه ﷺ ـ.

القيد و التقيّد معاً داخلين. و السرّ في ذلك واضحٌ؛ لأنّ الغرض يدعو بـالأصالة إلى إرادة ما هو وافٍ بالغرض، و ما يفي بالغرض ـ حسَبَ الفرض ـ هو الخاصّ بما هو خـاصّ ـ أي المركّب من المقيّد و القيد ـ، لا أنّ الخصوصيّة تكون خصوصيّةً في المأمور به المفروغ عن كونه مأموراً به؛ لأنّ المفروض أنّ ذات المأمور به ذي الخصوصيّة ليس وحده دخيلاً في الغرض. و على هذا فيكون هذا القيد جزءاً من المأمور به كسائر أجزائه الأُخرى، و لا فرق بين جزءٍ و جزءٍ في كونه من جملة المقدّمات الداخليّة؛ فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدّمة الداخليّة بالمعنى الأعمّ، بلا وجه، بل هو مقدّمة داخليّة بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط.

و إن كان من قبيل الثاني فهذا هو شأن الشرط، سواءٌ كان شرطاً شرعيّاً أو عقليّاً، و مثل هذا لا يُعقل أن يدخل في حيّز الأمر النفسيّ، لأنّ الغرض ـ كما قلنا ـ لا يدعو بالأصالة إلّا إلى إرادة ذات ما يفي بالغرض و يقوم به في الخارج، و أمّا ما له دخْلٌ في تأثير السبب ـ أي في فعليّة الغرض ـ فلا يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الذي يدعو إلى إيجاد شرط التأثير لا بدّ أن يكون غرضاً تبعيّاً يتبع الغرض الأصليّ و ينتهي إليه.

و لا فرق بين الشرط الشرعيّ و غيره في ذلك، و إنّما الفرق أنّ الشرط الشرعيّ لمّا كان لا يُعلم دَخْلُه في فعليّة الغرض إلّا من قِبل المولى، كالطهارة و الاستقبال و نحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا بدّ أن ينبّه المولى على اعـتباره ولو بأن يأْمُرَ بـه، إمّـا بـالأمر المـتعلّق بالمأموربه، أي يأخذه قيداً فيه، كأن يقول مثلاً: «صلِّ عن طهارة»، أو بأمرٍ مستقلٍّ كأن يقول مثلاً: «تطهَّر للصلاة»، و على جميع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلّقة به في عرض إرادة ذات السبب حتّى يكون مأموراً به بالأمر النفسيّ، بل الإرادة فيه تبعيّةٌ و كذا الأمر به.

فإن قلتم: على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلّق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلّف من دون الشرط.

قلت: من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، و إلّا كـان الاشتراط لغواً و عبثاً.

و أمّا ثانياً: فلو سلّمنا دخول التقيّد في الواجب على وجهٍ يكون جزءاً منه؛ فإنّ هذا

لا يوجب أن يكون نفس القيد والشرط ـ الذي هو حسَبَ الفرض منشأ لانتزاع التقيُّدِ ـ مقدّمةً داخليّةً، بل هو مقدّمةٌ خارجيّةٌ، فإنّ وجود الطهارة ـ مثلاً ـ يوجب حصول تقيّد الصلاة بها، فتكون مقدّمةً خارجيّةً للتقيّد الذي هو جزءٌ حسَبَ الفرض. و هذا يُشبه المقدّماتِ الخارجيّةَ لنفس أجزاء المأمور بها الخارجيّةِ، فكما أنّ مقدّمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدّمة التقيّد ليست جزءاً.

والحاصل أنّه لمّا فرضتم في الشرط أنّ التقيّد داخلٌ و هو جزءٌ تحليليٌّ فقد فرضتم معه أنّ القيد خارجٌ، فكيف تفرضون مرّةً أُخرى أنّه داخلٌ في المأمور به المتعلّق بالمقيّد؟!

٧. الشرط المتأخّر

لا شكّ في أنّ من الشروط الشرعيّة ما هو متقدّمٌ في وجوده زماناً على المشروط، كالوضوء و الغسل بالنسبة إلى الصلاة و نحوها، بناءً على أنّ الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة.

و منها: ما هو مقارنٌ للمشروط في وجوده زماناً، كالاستقبال و طهارة اللباس للصلاة.

و إنّما وقع الشكّ في الشرط المتأخّر، أي إنّه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعيّ متأخّراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن؟

و من قال بعدم إمكانه[١] قاس الشرط الشرعيّ على الشرط العقليّ، فإنّ المقدّمة العقليّة يستحيل فيها أن تكون متأخّرةً عن ذي المقدّمة؛ لأنّه لا يوجد الشيء إلّا بعد فرض وجود علّته التامّة المشتملة على كلّ ماله دخلٌ في وجوده؛ لاستحالة وجود المعلول بدون علّته التامّة. و إذا وجد الشيء فقد انتهى، فأيّة حاجةٍ له تبقى إلى ما سيوجَد بعدُ.

و منشأ هذا الشكّ و البحثِ ورودُ بعضِ الشروط الشرعيّة التي ظاهرها تأخّرها في الوجود عن المشروط، و ذلك مثل الغسل الليليّ للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط ـ عند بعضهم[٢] ـ لصوم النهار السابق على الليل. و من هذا الباب إجازة بيع الفضوليّ بناءً

---

١. نسبه المحقّق العراقيّ إلى الجمهور. راجع *بدائع الأفكار* ١: ٣٢٠.

٢. كالمحقّق في *الشرائع* ١: ١٩٧، و ابن إدريس في *السرائر* ١: ٤٠٧.

على أنّها كاشفة عن صحّة البيع لا ناقلة.[١]

و لأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخّر في العقليّات اختلف العلماء في الشرط الشرعيّ اختلافاً كثيراً جدّاً، فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخّر في الشرعيّات[٢]، و بعضهم ذهب إلى استحالته قياساً على الشرط العقليّ كما ذكرنا آنفاً[٣]. و الذاهبون إلى الاستحالة أوّلوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.[٤]

و أحسنُ ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخّر في الشرعيّات ما عن بعض مشايخنا الأعاظم ﷺ في بعض تقريرات درسه[٥]. و خلاصته: «أنّ الكلام تارةً يكون في شرط المأمور به، و أُخرى في شرط الحكم، سواء كان تكليفيّاً أم وضعيّاً.

أمّا: في شرط المأمور به، فإنّ مجرّد كونه شرطاً شرعيّاً للمأمور به لا مانع منه؛

---

١. قال الشيخ الأنصاريّ: «إنّ كاشفيّة الإجازة على وجوه ثلاثة، قال بكلّ منها قائل: أحدها: و هو المشهور الكشف الحقيقيّ و التزام كون الإجازة شرطاً متأخّراً، و لذا اعترضهم جمال المحقّقين في حاشيته على الروضة بأنّ الشرط لا يتأخّر». *المكاسب*: ١٣٣.

٢. ذهب إليه المحقّق العراقيّ في *بدائع الأفكار* ١: ٣٢٠ ـ ٣٢١. و اختاره المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٢: ٣١٣.

٣. و هو المنسوب إلى الجمهور كما مرّ.

٤. و لا بأس بالإشارة إليها إجمالاً، فنقول:

منها: إنكار أصل الشرطيّة. ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ في باب إجازة بيع الفضولي من *المكاسب*: ١٣٣، و صاحب الجواهر في باب صوم المستحاضة من *جواهر الكلام* ٣: ٣٦٦.

و منها: اعتبار المتأخّر شرطاً، لا الشرط متأخّراً. ذهب إليه المحقّق النائينيّ على ما في *أجود التقريرات* ١: ٣٢٣ـ٣٢٥.

و منها: التصرّف في معنى «الشرط» بأنّ الشرط ليس جزءاً دخيلاً في الأثر، بل الشرط هو طرف ما يحدّد المقتضي و طرف ما يحصل به الخصوصيّة اللازمة لتأثير المقتضي، ذهب إليه المحقّق العراقيّ في *بدائع الأفكار* ١: ٣٢٠ـ٣٢١.

و منها: التصرّف فيما هو الشرط، إمّا بأنّ الشرط هو عنوان التعقّب بالأغسال أو الإجازة كما في *الفصول*: ٨٠، و إمّا بأنّ الشرط هو الإضافة إلى المتأخّر كما في *كفاية الأُصول*: ١١٩ ـ ١٢٠.

٥. و هو المحقّق النائينيّ في *أجود التقريرات* ١: ٣٢٣ ـ ٣٢٥. و تعرّض له المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٢: ٣٠٦ـ٣٠٧.

لأنّه ليس معناه إلّا أخذه قيداً في المأمور به على أن تكون الحصّة الخاصّة من المأمور به هي المطلوبةَ. و كما يجوز ذلك في الأمر السابق و المقارن فإنّه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم، إذا رجع الشرط الشرعيّ إلى شرطٍ واقعيّ، كرجوع شرط الغسل الليليّ للمستحاضة إلى أنّه رافعٌ للحدث في النهار، فإنّه يكون حينئذٍ واضحَ الاستحالة، كالشرط الواقعيّ بلا فرق.

و سرّ ذلك أنّ المطلوب لمّا كان هو الحصّةَ الخاصّة من طبيعيّ المأمور به، فوجود القيد المتأخّر لا شأن له إلّا الكشف عن وجود تلك الحصّة في ظرف كونها مطلوبةً. و لا محذور في ذلك، إنّما المحذور في تأثير المتأخّر في المتقدّم.

و أمّا: في شرط الحكم، سواء كان الحكم تكليفيّاً أم وضعيّاً، فإنّ الشرط فيه معناه أخذُهُ مفروضَ الوجود و الحصول في مقام جعل الحكم و إنشائه، و كونُه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدّماً، أو مقارناً، أو متأخّراً، كأن يُجعل الحكم في الشرط المتأخّر على الموضوع المقيّد بقيدٍ أُخِذ مفروضَ الوجود بعد وجود الموضوع.

و يتقرّب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركّب التدريجيّ الحصول، فإنّ التكليف في فعليّته في الجزء الأوّل و ما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركّب، و قد بقيت ـ إلى حين حصول كمال الأجزاء ـ شرائطُ التكليف من الحياة و القدرة و نحوهما.

و هكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فإنّ الحكم في الشرط المتأخّر يبقى في فعليّته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذي أُخِذ مفروضَ الحصول، فكما أنّ الجزء الأوّل من المركّب التدريجيّ الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجباً و فعليَّ الوجوب من أوّل الأمر، لا أنّ فعليّته تكون بعد حصول جميع الأجزاء، و كذا باقي الأجزاء لا تكون فعليّة وجوبها بعد حصول الجزء الأخير، بل حين حصولها و لكن في فرض حصول الجميع، فكذلك [في] ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخّر فعليَّ الوجوب من أوّل الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه، لا أنّ فعليّته تكون متأخّرةً إلى حين الشرط.»

هذا خلاصة رأي شيخنا المعظّم، و لا يخلو عن مناقشة[١]، و البحثُ عن الموضوع بأوسعَ ممّا ذكرنا لا يَسَعه هذا المختصر.

تمرينات (٣٦)

○ التمرين الأوّل

١. ما الفرق بين مقدّمة الوجوب و بين مقدّمة الواجب؟ ايتِ لكلٍّ منهما بمثالٍ.

٢. ما السّر في عدم دخول مقدّمة الوجوب في محلّ النزاع؟

٣. ما الفرق بين المقدّمة الداخليّة و المقدّمة الخارجيّة؟ و هل يختصّ النزاع في مقدّمة الواجب بالخارجيّة أو يعمّ؟

٤. ما تعريف المقدّمة العقليّة و المقدّمة الشرعيّة؟

٥. بيِّن آراء العلماء في أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعيّ أو لا؟

٦. ما المراد من الشرط المتأخّر؟ أُذكر مثالاً له.

٧. ما هي الأقوال في إمكان الشرط المتأخّر و عدمه؟

٨. ما هو بيان المحقّق النائيني ﷺ في توجيه إمكان الشرط المتأخّر؟

○ التمرين الثاني

١. ما هو مستند سلطان العلماء في إثبات عدم شمول النزاع للمقدّمة الداخليّة؟ و ما وجه استحالة اجتماع الوجوبين؟

٢. ما هو تعريف المقدّمة الداخليّة بالمعنى الاعمّ؟ و ما تعريفها بالمعنى الأخصّ؟

٣. ما الفرق بين المقدّمة الخارجيّة بالمعنى الأعمّ و بين المقدّمة الخارجيّة بالمعنى الأخصّ؟

٤. أُذكر بعض التأويلات الذي ذكره الذاهبون إلى استحالة الشرط المتأخّر لما ورد في الشريعة، كالوضوء و الغسل بالنسبة إلى الصلاة.

---

١. كما ناقش فيه تلميذه المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٢: ٣٠٧ـ٣٠٨.

٨. المقدّمات المفوّتة

ورد في الشريعة المطهّرة وجوب بعض المقدّمات قبل زمان ذيها في الموقّتات، كوجوب قطع المسافة للحجّ قبل حلول أيّامه، و وجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، و وجوب الوضوء أو الغسل ـ على قول[1] ـ قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكّن منه بعد دخول وقتها... و هكذا.

و تسمّى هذه المقدّماتُ باصطلاحهم: «المقدّماتِ المفوّتةَ» باعتبار أنّ تَرْكَها موجبٌ لتفويت الواجب في وقته كما تقدّم.

و نحن نقول: لو لم‌يحكم الشارع المقدّس بوجوب مثل هذه المقدّمات فإنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها؛ لأنّ تركها موجبٌ لتفويت الواجب في ظرفه، و يحكم أيضاً بأنّ التارك لها يستحقّ العقاب على تفويت الواجب في ظرفه بسبب تركها.

و لأوّل وَهْلَةٍ يبدو أنّ هذين الحكمين العقليّين الواضحين لاينطبقان على القواعد العقليّة البديهيّة في الباب من جهتين:

أمّا أوّلاً: فلأنّ وجوب المقدّمة تابعٌ لوجوب ذيها على أيّ نحو فُرِض من أنحاء التبعيّة، لا سيّما إذا كان من نحو تبعيّة المعلول لعلّته على ما هو المشهور. فكيف يُفرض الوجوب التابع في زمان سابق على زمان فرْض الوجوب المتبوع؟!

و أمّا ثانياً: فلأنّه كيف يستحقّ العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته قبل حضور وقته، مع أنّه حسَبَ الفرض لا وجوب له فعلاً؟! و أمّا في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه؛ لعدم القدرة عليه بترك مقدّمته، و القدرة شرطٌ عقليّ في الوجوب.

و لأجل التوفيق بين هاتيك البديهيّاتِ العقليّةِ التي تبدو كأنّها متعارضة ـ و إن كان يستحيل التعارض في الأحكام العقليّة و بديهيّات العقل ـ حاول جماعة من أعلام الأُصوليّين المتأخّرين تصحيحَ ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب و

---

١. قال به السيّد في *العروة الوثقى*، و اختاره السيّد الحكيم في *مستمسك العروة الوثقى* ٤: ٤٣٦ ـ ٤٤٠، و ٤٩٠ «مسألة ٣٢».

تقدُّمِه عليه، إمّا في خصوص الموقّتات[١] أو في مطلق الواجبات[٢]، على اختلاف المسالك. و بذلك يحصل لهم التوفيق بين تلك الأحكام العقليّة؛ لأنّه حينما يُفرض تقدّم وجوب ذي المقدّمة على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدّمة قبلَ وقت الواجب، و كان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة؛ لأنّ وجوبه كان فعليّاً حين ترك المقدّمة.

أمّا كيف يُفرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب؟ و بأيّ مناط؟ فهذا ما اختلف فيه الأنظار و المُحاوَلات.

فأوّل المُحاوِلين لحلّ هذه الشبهة ـ فيما يبدو ـ صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدّم زمان الوجوب على طريقة الواجب المعلّق الذي اخترعه، كما أشرنا إليه في الجزء الأوّل[٣]. و ذلك في خصوص الموقّتات، بفرض أنّ الوقت في الموقّتات وقتٌ للواجب فقط، لا للوجوب، أي إنّ الوقت ليس شرطاً و قيداً للوجوب، بل هو قيدٌ للواجب، فالوجوب ـ على هذا الفرض ـ متقدّمٌ على الوقت و لكنّ الواجب معلّقٌ على حضور وقته. والفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف في المشروط للوجوب و في المعلّق للفعل. و عليه، لا مانع من فرض وجوب المقدّمة قبلَ زمان ذيها[٤].

ولكن نقول: على تقدير إمكان فَرْضِ تقدُّمِ زمان الوجوب على زمان الواجب، فإنّ فَرْضَ رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل، ونفس ثبوت وجوب المقدّمة المفوّتة قبلَ زمان وجوب ذيها لا يكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلّق؛ لأنّ الطريق في تصحيح وجوب المقدّمة المفوّتة لا ينحصر فيه، كما سيأتي بيان الطريق الصحيح.

و المحاوَلة الثانية: ما نُسب إلى الشيخ الأنصاريّ ﷺ من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادّة[٥]، و إن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة؛ سواء كان الشرط هو الوقتَ أو غيرَه، كالاستطاعة للحجّ والقدرة و البلوغ والعقل و نحوها من الشرائط العامّة لجميع

---

١. كما في *الفصول الغرويّة*: ٧٩.

٢. كما في *مطارح الأنظار*: ٤٩.

٣. تقدّم في الصفحة: ١٠٣.

٤. *الفصول الغرويّة*: ٧٩.

٥. *مطارح الأنظار*: ٤٩.

التكاليف. و معنى ذلك أنّ الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلَقٌ دائماً غيرُ مقيّدٍ بشرط أبداً، و كلّ ما يُتوهّم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادّة؛ غاية الأمر أنّ بعض القيود مأخوذٌ في الواجب على وجهٍ يكون مفروضَ الحصول و الوقوع، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، و مثل هذا لايجب تحصيله و يكون حكمه حكمَ ما لو كان شرطاً للوجوب؛ و بعضَها لا يكون مأخوذاً على وجهٍ يكون مفروضَ الحصول، بل يجب تحصيله توصّلاً إلى الواجب؛ لأنّ الواجب يكون هو المقيَّدَ بما هو مقيّدٌ بذلك القيد.

و على هذا التصوير، فالوجوب يكون دائماً فعليّاً قبل مجيء وقته، و شأنه في ذلك شأنُ الوجوب على القول بالواجب المعلّق، لا فرق بينهما في الموقّتات بالنسبة إلى الوقت، فإذا كان الواجب استقباليّاً فلامانع من وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذيها.

و المحاوَلة الثالثة: ما نُسب إلى بعضهم من أنّ الوقت شرطٌ للوجوب، لاللواجب كما في المحاولتين الأُوليَين، و لكنّه مأخوذٌ فيه على نحو الشرط المتأخّر[1]. و عليه، فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظيرُ القول بالمعلّق، فيصحّ فرض وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذيها؛ لفعليّة الوجوب قبل زمانه، فتجب مقدّمته.

و كلّ هذه المحاولات مذكورة في كتب الأُصول المطوّلة[2]. و فيها مناقشات و أبحاث طويلة لا يسعها هذ المختصر، و مع الغضّ عن المناقشة في إمكانها في أنفسها لادليل عليها إلّا ثبوت وجوب المقدّمة قبل زمان [وجوب] ذيها، إذ كلّ صاحب مُحاوَلة منها يَعتقد أنّ التخلّص من إشكال وجوب المقدّمة قبل زمان[وجوب] ذيها ينحصر في المحاولة التي يتصوّرها، فالدليل الذي يدلّ على وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وقت الواجب لا محالة يدلّ عنده على محاولته.

و الذي أعتقدُهُ أنّه لا موجب لكلّ هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدّمة قبل زمان

---

١. *كفاية الأُصول*: ١٣٠ ـ ١٣١.

٢. و قد ذكر في المقام محاولاتٌ أُخَرُ. فإن شئت راجع *مجمع الفائدة و البرهان* ٢: ١١٠؛ *مدارك الأحكام* ٢: ٣٤٥؛ *نهاية الأفكار* ١: ٢٩٥ ـ ٢٩٩.

ذيها، فإنّ الصحيح ـ كما أفاده شيخنا الأصفهانيّ‌ ـ أنّ وجوب المقدّمة ليس معلولاً لوجوب ذيها، و لا مترشّحاً منه، فليس هناك إشكالٌ في وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذيها حتّى نلتجيء إلى إحدى هذه المحاولات لفكّ الإشكال، و كلّ هذه الشبهة إنما جاءتْ من هذا الفرض، و هو فرض معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها، و هو فَرْضٌ لا واقع له أبداً، و إن كان هذا القول يبدو غريباً على الأذهان المشبَعة بفرض أنّ وجوب ذي المقدّمة علّةٌ لوجوب المقدّمة، بل نقول أكثرَ من ذلك: إنّه يجب في المقدّمة المفوّتة أن يتقدّمَ وجوبها على وجوب ذيها، إذا كنّا نقول بأنّ مقدّمة الواجب واجبة، و إن كان الحقّ ـ و سيأتي ـ عدمَ وجوبها مطلقاً.

و لبيان عدم معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها نذكر أنّ الأمر ـ في الحقيقة ـ هو فعل الآمر، سواء كان الأمر نفسيّاً أم غيريّاً، فالآمر هو العلّة الفاعليّة له دون سواه، و لكن كلّ أمرٍ إنّما يصدر عن إرادة الآمر؛ لأنّه فعْلُهُ الاختياريّ، و الإرادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به ـ أي إنّ الآمر لابدّ أن يشتاق أوّلاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير ـ، فإذا اشتاقه لابدّ أن يدعوَ الغيرَ و يدفعه و يحثّه على الفعل، فيشتاق إلى الأمر به، و إذا لم‌يحصل مانع من الأمر فلامحالة يشتدّ الشوق إلى الأمر حتّى يبلغ الإرادةَ الحتميّةَ، فيجعل الداعيَ في نفس الغير للفعل المطلوب، و ذلك بتوجيه الأمر نحوَه.

هذا حال كلّ مأمور به، و من جملته «مقدّمة الواجب»؛ فإنّه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قِبَلِ المولى لابدّ أن نفرض حصول الشوق أوّلاً في نفس الآمر إلى صدورها من المكلّف، غاية الأمر أنّ هذا الشوق تابعٌ للشوق إلى فعل ذي المقدّمة و منبثقٌ منه؛ لأنّ المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيءٍ و أحبّه اشتاق و أحبّ بالتبع كلَّ ما يتوقّف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين. و إذا لم‌يكن هناك مانعٌ من الأمر بالمقدّمات حصلَتْ لدى الآمر ـ ثانياً ـ الإرادةُ الحتميّة التي تتعلّق بالأمر بها، فيصدر حينئذٍ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فإنّك تعرف أنّه إذا فُرِضَ أنّ المقدّمة متقدّمةٌ بالوجود الزمانيّ على ذيها على وجهٍ لا يحصل ذوها في ظرفه و زمانه إلّا إذا حصلَتْ هي قبلَ حلول زمانه، كما في أمثلة المقدّمات المفوّتة، فإنّه لا شكّ في أنّ الآمر يشتاقها أن تحصل في ذلك الزمان

المتقدّم، و هذا الشوق بالنسبة إلى المقدّمة يتحوّل إلى الإرادة الحتميّة بالأمر، إذ لامانع من البعث نحوها حينئذٍ، و المفروض أنّ وقتها قد حان فعلاً، فلابدّ أن يأمر بها فعلاً. أمّا ذوالمقدّمة فحسَبَ الفرض لا يمكن البعث نحوَه، و الأمرُ به قبلَ وقته؛ لعدم حصول ظرفه، فلا أمْرَ قَبْلَ الوقت، و إن كان الشوق إلى الأمر به حاصلً حينئذٍ، و لكن لا يبلغ مبلغَ الفعليّة؛ لوجود المانع.

والحاصل أنّ الشوق إلى ذي المقدّمة و الشوقَ إلى المقدّمة حاصلان قبل وقت ذي‌المقدّمة، و الشوق الثاني منبعثٌ و منبثقٌ من الشوق الأوّل، و لكنّ الشوق إلى المقدّمة يؤثّر أثرَه، و يصير إرادةً حتميّةً؛ لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذي المقدّمة؛ لوجود المانع من الأمر.

و على هذا، فتجب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذيها و لا محذور فيه، بل هو أمر لابدّ منه، و لا يصحّ أن يقع غيرُ ذلك.

و لا تستغرب ذلك، فإنّ هذا أمرٌ مطّرد حتّى بالنسبة إلى أفعال الإنسان نفسه، فإنّه إذااشتاق إلى فعل شيءٍ اشتاق إلى مقدّماته تبعاً، و لمّا كانت المقدّمات متقدّمةً بالوجود زماناً على ذيها فإنّ الشوق إلى المقدّمات يشتدّ حتى يبلغ درجةَ الإرادة الحتميّة المحرّكة للعضلات فيفعلها، مع أنّ ذا المقدّمة لم‌يَحِنْ وقته بعدُ، و لم‌تحصل له الإرادة الحتميّة المحرّكة للعضلات، و إنّما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتميّة إذا حان وقته بعد طيّ المقدّمات.

فإرادة الفاعل التكوينيّةُ للمقدّمة متقدّمةٌ زماناً على إرادة ذيها، وعلى قياسها الإرادة التشريعيّة، فلابدّ أن تحصل للمقدّمة المتقدّمة زماناً قبلَ أن تحصل لذيها المتأخّر زماناً، فيتقدّم الوجوب الفعليّ للمقدّمة على الوجوب الفعليّ لذيها زماناً، على العكس ممّا اشتهر و لا محذور فيه بل هو المتعيّن.

و هذا حال كلّ متقدّم بالنسبة إلى المتأخّر، فإنّ الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً و إرادةً، كما في الأفعال التدريجيّة الوجود[1].

---

١. انتهى ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ١: ٣٤٤ ـ ٣٤٨.

و قد تقدّم معنى تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها، فلانعيد، و قلنا: إنّه ليس معناه معلوليّته لوجوب ذي المقدّمة، و تبعيّته له وجوداً، كما اشتهر على لسان الأُصوليّين[1].

فان قلتَ: إنّ وجوب المقدّمة ـ كما سبق[2] ـ تابعٌ لوجوبِ ذي المقدّمة إطلاقاً و اشتراطاً، و لاشكّ فيِ أنّ الوقت ـ على الرأي المعروف ـ شرطٌ لوجوب ذي المقدّمة، فيجب أن يكون أيضاً وجوب المقدّمة مشروطاً به؛ قضاءً لحقّ التبعيّة.

قلتُ: إنّ الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب بمعنى أنّه دخيلٌ في مصلحة الأمر، كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، و إن كان دخيلاً في مصلحة المأمور به، و لكنّه لايتحقّق البعث قبله، فلابدّ أن يؤخذ مفروضَ الوجود بمعنى عدم الدعوة إليه؛ لأنّه غير اختياريّ للمكلّف. أمّا عدم تحقّق وجوب الموقّت قبل الوقت فلامتناع البعث قَبْلَ الوقت.

و السرّ واضحٌ؛ لأنّ البعث ـ حتى الجعليّ منه ـ يلازم الانبعاث إمكاناً و وجوداً، فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث و إلّا فلا، و إذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوَه حتّى الجعليّ. و من أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلّق، لأنّه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث.

و هذا بخلاف المقدّمة قبل وقت الواجب، فإنّه يمكن الانبعاث نحوَها، فلامانع من فعليّة البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعليّة الوجوب قبل زمان الواجب إنّما هو لوجود المانع لالفقدان الشرط، و هذا المانع موجودٌ في ذي المقدّمة قبل وقته، مفقودٌ في المقدّمة.

و يتفرّع على هذا فرعٌ فقهيٌّ، و هو: أنّه حينئذٍ لامانع في المقدّمة المفوّتة العباديّة ـ كالطهارات الثلاث ـ من قصد الوجوب في النيّة قبل وقت الواجب لو قلنا بأنّ مقدّمة الواجب واجبة.

والحاصل أنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمة المفوّتة قبل وقت ذيها، و لامانع عقليٌّ من ذلك.

هذا كلّه من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها. و أمّا من جهة

---

١. تقدّم في الأمر الثاني من هذا الجزء: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

٢. سبق في الصفحة: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته مع عدم فعليّة وجوبه فيُعلم دفعه ممّا سبق؛ فإنّ التكليف بذي المقدّمة الموقّتِ يكون تامَّ الاقتضاء، و إن لم‌يصر فعليّاً لوجود المانع، و هو عدم حضور وقته. و لا ينبغي الشكّ في أنّ دفع التكليف مع تماميّة اقتضائه تفويتٌ لغرض المولى المعلومِ الملزمِ، و هذا يُعدّ ظلماً في حقّه، و خروجاً عن زيّ الرقّيّة، و تمرُّداً عليه، فيستحقّ عليه العقابَ و اللومَ من هذه الجهة، و إن لم‌يكن فيه مخالفة للتكليف الفعليّ المنجّز.

و هذا لا يُشبه دفع مقتضي التكليف، كعدم تحصيل الاستطاعة للحجّ، فإنّ مثله لا يعدّ ظلماً، و خروجاً عن زيّ الرقّيّة، و تمرّداً على المولى؛ لأنّه ليس فيه تفويتٌ لغرض المولى المعلومِ التامِّ الاقتضاء. و المدارُ في استحقاق العقاب هو تحقُّقُ عنوان الظلم للمولى، القبيحِ عقلاً.

تمرينات (۳۷)

○ التمرين الأوّل

١. ما هي المقدّمات المفوّتة؟ و لِمَ سمّيت بالمقدّمات المفوّتة؟

٢. كيف حاول صاحب الفصول تصحيح تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب في المقدّمات المفوّتة؟ وماوجه ضعف هذه المحاولة؟

٣. كيف حاول الشيخ الأنصاريّ لتصحيح تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب في المقدّمات المفوّتة؟

٤. ما هي المحاولة المنسوبة إلى المحقّق الخراساني لتصحيح الشبهة المذكورة؟

٥. بيّن ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني في تصحيح وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها.

○ التمرين الثاني

١. أذكر ما ذهب إليه المحقّق الأردبيلي و ما ذهب إليه العلّامة الأراكي في تصحيح وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها.

٩. المقدّمة العباديّة

ثبت بالدليل أنّ بعض المقدّمات الشرعيّة لا تقع[١] مقدّمةً إلّا إذا وقعَتْ على وجهٍ عباديّ، و ثبت أيضاً ترتّب الثواب عليها بخصوصها. و مثالها منحصرٌ في الطهارات الثلاث: الوضوء، و الغسل، و التيمّم.

و قد سبق في الأمر الثاني[٢] الإشكال فيها من جهتين: من جهة أنّ الواجب الغيريّ لايكون إلّا توصّليّاً، فكيف يجوز أن تقع المقدّمة بما هي مقدّمةٌ عبادةً؟! و من جهةٍ ثانية: أنّ الواجب الغيريّ بما هو واجبٌ غيريٌّ لااستحقاق للثواب عليه.

و في الحقيقة إنّ هذا الإشكال ليس إلّا إشكالاً على أُصولنا التي أصّلناها للواجب الغيريّ، فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيريّ، و بين عباديّة هذه المقدّمات الثابتة عباديّتُها، و إلّا فكون هذه المقدّمات عباديّةً يُستحقّ الثوابُ عليها أمرٌ مفروغٌ عنه، لا يمكن رفع اليد عنه.

فإذن، لابدّ لنا من توضيح ما أصّلناه في الواجب الغيريّ بتوجيه عباديّة المقدّمة على وجهٍ يلائم توصّليّة الأمر الغيريّ، و قد ذهبت الآراء أشتاتاً في توجيه ذلك.

و نحن نقول على الاختصار: إنّه من المتيقّن ـ الذي لا ينبغي أن يتطرّق إليه الشكّ من أحد ـ أنّ الصلاة ـ مثلاً ـ ثبت من طريق الشرع توقّفُ صحّتها على إحدى الطهارات الثلاث، و لكن لا تتوقّف على مجرّد أفعالها كيفما اتّفق وقوعها، بل إنّما تتوقّف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العباديّ، أي إذا وقع متقرّباً به إلى اللّه (تعالى)، فالوضوء العباديّ ـ مثلاً ـ هو الشرط، و هو المقدّمة التي تتوقّف صحّة الصلاة عليها.

و عليه، فلابدّ أن يُفرض الوضوء عبادةً قبل فَرْضِ تعلّقِ الأمر الغيريّ به؛ لأنّ الأمر الغيريّ ـ حسَبَما فرضناه ـ إنّما يتعلّق بالوضوء العباديّ بما هو عبادةٌ، لا بأصل الوضوء بما هو؛ فلم تنشأ عباديّته من الأمر الغيريّ حتّى يقال: «إنّ عباديّته لا تلائم توصّليّة الأمر

---

١. التأنيث باعتبار ما أُضيفت إليه كلمة «بعض».

٢. هذا سهوٌ من المصنّف ﷺ. و الصواب: «الأمر الثالث». فراجع الصفحة: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

الغيريّ»، بل عباديّته لابدّ أن تكون مفروضةَ التحقّق قبل فَرْضِ تعلُّقِ الأمر الغـيريّ بـه. ومن هنا يصحّ استحقاق الثواب عليه؛ لأنّه عبادةٌ في نفسه.[1]

و لكن ينشأ من هذا البيان إشكالٌ آخَرُ، و هو أنّه إذا كانت عباديّة الطهارات غيرَ ناشئة من الأمر الغيريّ، فما هو الأمر المصحِّح لعباديّتها. و المعروف أنّه لا يصحّ فرض العبادة عبادةً إلّا بتعلّق أمرٍ بها ليمكن قصد امتثاله؛ لأنّ قصد امتثال الأمر هو المقوّم لعباديّة العبادة عندهم، و ليس لها في الواقع إلّا الأمر الغيريّ، فرجع الأمر بالأخير إلى الغيريّ لتصحيح عباديّتها[2]؟

على أنّه يستحيل أن يكون الأمر الغيريّ هـو المـصحّحَ لعـباديّتها؛ لتـوقّف عـباديّتها ـ حينئذٍ ـ على سبق الأمر الغيريّ، و المفروض أنّ الأمر الغيريّ متأخِّرٌ عن فَرْضِ عباديّتها؛ لأنّه إنّما تعلّقَ بها بما هي عبادة. فيلزم تقدُّمُ المتأخّر و تأخُّرُ المتقدّم، و هو خُلْفٌ مُحالٌ أو دور على ما قيل[3].

و قد أُجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة[4].

و أحسنها فيما أرى ـ بناءً على ثبوت الأمر الغيريّ، أي وجوب مقدّمة الواجب، و بناءً على أنّ عباديّة العبادة لا تكون إلّا بقصد الأمر المتعلّق بها ـ هـو أنّ المـصحِّح لعـباديّة الطهارات هو الأمر النفسيّ الاستحبابيّ لها في حدّ ذاتها السابق على تعلُّقِ الأمر الغيريّ بها. و هذا الاستحباب باقٍ حتّى بعد فرض الأمر الغيريّ، و لكن لا بحدّ الاستحباب الذي هو جواز الترك؛ إذ المفروض أنّه قد وجب فعلها، فلا يجوز تركها. و ليس الاستحباب إلّا مرتبةً ضعيفةً بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم، بل يشـتدّ وجـوده؛ فيكون الوجوب استمراراً له كاشتداد السواد و البياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، و هو وجودٌ واحدٌ مستمرٌّ. و إذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيريّ حينئذٍ يدعو إلى ما هـو

---

١. هذا ما أفاده المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ١٣٩ ـ ١٤٠.

٢. هذا الإشكال أورده المحقّق النائينيّ على المحقّق الخراسانيّ. راجع *أجود التقريرات* ١: ٢٥٥.

٣. و القائل الشيخ الأنصاريّ في كتاب «الطهارة»: ٨٧ السطر ٢٨ ـ ٣٦.

٤. راجع *أجود التقريرات* ١: ٢٥٥؛ *بدائع الأفكار* (العراقي) ١: ٣٨١؛ *نهاية الدراية* ١: ٣٨٠.

عبادة في نفسه، فليست عباديّتها متأتّيةً من الأمر الغيريّ حتّى يلزم الإشكال[١].

و لكن هذا الجواب ـ على حسنه ـ غير كافٍ بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. و سرُّ ذلك أنّه لو كان المصحّح لعباديّتها هو الأمرَ الاستحبابيَّ النفسيّ بالخصوص لكان يلزم ألّاتصحّ هذه المقدّمات إلّا إذا جاء بها المكلّف بقصد امتثال الأمر الاستحبابيّ فقط. مع أنّه لا يُفتي بذلك أحد، و لا شكّ في أنّها تقع صحيحةً لو أُتي بها بقصد امتثال أمرها الغيريّ، بل بعضهم اعتبر قصده في صحّتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول إكمالاً للجواب: إنّه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفسيّ مصحّحاً لعباديّتها أنّ المأمور به بالأمر الغيريّ هو الطهارة المأتيّ بها بداعي امتثال الأمر الاستحبابيّ. كيف و هذا المجيب قد فَرَضَ عدم بقاء الاستحباب بحدّه بعد ورود الأمر الغيريّ[٢]، فكيفَ يفرض أنّ المأمور به هو المأتيّ به بداعي امتثال الأمر الاستحبابيّ؟! بل مقصود المجيب أنّ الأمر الغيريّ لمّا كان متعلّقه هو الطهارةَ بما هي عبادة، و لا يمكن أن تكون عباديّتها ناشئةً من نفس الأمر الغيريّ بما هو أمرٌ غيريٌّ، فلابدّ من فَرضِ عباديّتها لا من جهة الأمر الغيريّ و بفرضٍ سابقٍ عليه، و ليس هو إلّا الأمرَ الاستحبابيَّ النفسيَّ المتعلّق بها، و هذا يصحّح عباديّتها قبل فرض تعلّق الأمر الغيريّ بها، و إن كان حين توجُّهِ الأمر الغيريّ لا يبقى ذلك الاستحباب بحدّه و هو جواز الترك. و لكن لا تذهب بذلك عباديّتُها؛ لأنّ المناط في عباديّتها ليس جوازَ الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيّتها الذاتيّة و رجحانها النفسيّ، و هي باقية بعد تعلّق الأمر الغيريّ. و إذا صحّ تعلّق الأمر الغيريّ بها بما هي عبادة و اندكاكُ الاستحباب فيه ـ بمعنى أنّ الأمر الغيريّ يكون استمراراً لتلك المطلوبيّة ـ فإنّه حينئذٍ لايبقى إلّا الأمر الغيريّ صالحاً للدعوة إليها، و يكون هذا الأمر

---

١. هذا الجواب ما أفاده المحقّق الخوئيّ في تعليقاته على *أجود التقريرات* ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٦، و *المحاضرات* ٢: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

٢. فإنّه قال: «فإنّ الأمر الاستحبابيّ ولو فُرض تبدّله بالأمر الوجوبيّ لزوال حدّ الاستحباب بَعَرض* الوجوب الغيريّ....». راجع تعليقاته على *أجود التقريرات* ١: ٢٥٦.

---

* العروض استعمال لاتساعده اللغة.

الغيريّ نفسه أمراً عبادياً. غاية الأمر أنّ عباديّته لم‌تجئ من أجل نفس كونه أمراً غيريّاً، بل من أجل كونه امتداداً لتلك المطلوبيّة النفسيّة و ذلك الرجحانِ الذاتيّ الذي حصل من ناحية الأمر الاستحبابيّ النفسيّ السابق[١].

و عليه، فينقلب الأمر الغيريّ عباديّاً، و لكنّه عباديّ بالعرض لا بالذات حتّى يقال: «إنّ الأمر الغيريّ توصّليٌّ لا يصلح للعباديّة».

من هنا لا يصحّ الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها؛ لأنّ الاستحباب بحدّه قد اندكّ في الأمر الغيريّ، فلم‌يَعد موجوداً حتّى يصحّ قصده.

نعم، يبقى أن يقال: إنّ الأمر الغيريّ إنّما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة؛ لأنّه حسَبَ الفرض متعلّقه هو الطهارة بصفة العبادة، لا ذاتُ الطهارة، و الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، فكيف صحّ أن يؤتى بذات العبادة بداعي امتثال أمرها الغيريّ، و لا أمرَ غيريٌّ بذات العبادة؟!

و لكن ندفع هذا الإشكال بأن تقول: إذا كان الوضوء ـ مثلاً ـ مستحبّاً نفسيّاً فهو قابلٌ لأن يُتقرّب به من المولى، و فعليّة التقرّب تتحقّق بقصد الأمر الغيريّ المندكّ فيه الأمرُ الاستحبابيّ.

و بعبارة أُخرى: قد فرضنا الطهاراتِ عباداتٍ نفسيّةً في مرتبة سابقة على الأمر الغيريّ المتعلّق بها، و الأمر الغيريّ إنّما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلّف بها بداعي الأمر الغيريّ المندكّ فيه الاستحبابُ ـ و المفروض [أنّه] ليس هناك أمرٌ موجودٌ غيرُه ـ صحّ التقرّب به، و وقعَتْ عبادةً لا محالة، فيتحقّق ما هو شرط الواجب و مقدّمته.

هذا كلّه بناءً على ثبوت الأمر الغيريّ بالمقدّمة، و بناءً على أنّ مناط عباديّة العبادة هو قصد الأمر المتعلّق بها.

و كلا المبنيين نحن لا نقول به.

أمّا الأوّل: فسيأتي في البحث الآتي الدليل على عدم وجوب مقدّمة الواجب، فلا أمرَ

---

١. هذا التوجيه يناسب ما ذكره أستاذه المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ١: ٣٨٠–٣٨١ و ٣٨٣.

غيريٌّ أصلاً.

و أمّا الثاني: فلأنّ الحقّ أنّه يكفي في عباديّة الفعل ارتباطه بالمولى، و الإتيان به متقرّباً إليه (تعالى). غاية الأمر أنّ العباداتِ قد ثبت أنّها توقيفيّة، فما لم‌يثبت رضا المولى بالفعل، و حسنُ الانقياد، و قصدُ وجه اللّه بالفعل لا يصحّ الإتيان بالفعل عبادةً، بل يكون تشريعاً محرّماً. و لا يتوقّف ذلك على تعلّق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمراً فعليّاً من المولى، و لذا قيل: «يكفي في عباديّة العبادة حُسْنها الذاتيّ و محبوبيّتها الذّاتيّة للمولى حتّى لو كان هناك مانعٌ من توجّه الأمر الفعليّ بها[1]».

و إذا ثبت ذلك، فنقول في تصحيح عباديّة الطهارات: إنّ فعل المقدّمة بنفسه يُعدّ شروعاً في امتثال ذي المقدّمة ـ الذي هو حسَبَ الفرض في المقام عبادةٌ في نفسه مأمورٌ بها ـ فيكون الإتيان بالمقدّمة بنفسه يعدّ امتثالاً للأمر النفسيّ بذي المقدّمة العباديّ. و يكفي في عباديّة الفعل ـ كما قلنا ـ ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقرّباً إليه (تعالى) مع عدم ما يمنع من التعبّد به. و لا شكّ في أنّ قصد الشروع بامتثال الأمر النفسيّ بفعل مقدّماته قاصداً بها التوصّلَ إلى الواجب النفسيّ العباديّ يُعدّ طاعةً و انقياداً للمولى[2].

و بهذا تُصحَّح عباديّة المقدّمة، و إن لم‌نقل بوجوبها الغيريّ، و لا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيريّ.

و من هنا يصحّ أن تقع كلّ مقدّمةٍ عبادةً، و يُستحقّ عليها الثوابُ بهذا الاعتبار، و إن لم تكن في نفسها معتبراً فيها أن تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب ـ مثلاً ـ مقدّمةً للصلاة، أو كالمشي حافياً مقدّمةً للحجّ أو الزيارة، غاية الأمر أنّ الفرق بين المقدّمات العباديّة و غيرها أنّ غير العباديّة لا يلزم فيها أن تقع على وجهٍ قُرْبيٍّ، بخلاف المقدّمات المشروط فيها أن تقع عبادةً، كالطهارات الثلاث.

و يؤيّد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدّمات، و لا حاجة إلى التأويل الذي ذكرناه سابقاً في الأمر الثالث ـ من أنّ الثواب على ذي المقدّمة يُوزَّع على المقدّمات

---

١. هكذا قال المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ١: ٣٨٣ و ٣٨٥.

٢. كما في *نهاية الدراية* ١: ٣٨٣.

باعتبار دخالتها في زيادة حَمازة الواجب[١] ـ. فإنّ ذلك التأويل مبنيٌّ على فرض ثبوت الأمر الغيريّ و أنّ عباديّة المقدّمة و استحقاق الثواب عليها لا ينشأان إلّا من جهة الأمر الغيريّ؛ اتّباعاً للمشهور المعروف بين القوم.

فإن قلت: إنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، فلا يعقل أن يكون الأمر بذي المقدّمة داعياً بنفسه إلى المقدّمة إلّا إذا قلنا بترشّح أمرٍ آخَرَ منه بالمقدّمة، فيكون هو الداعيَ، و ليس هذا الأمر الآخَر المترشّح إلّا الأمرَ الغيريَّ، فرجع الإشكال جَذَعاً.

قلتُ: نعم، الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، و لكنّا لا ندّعي أنّ الأمر بذي المقدّمة هو الذي يدعو إلى المقدّمة، بل نقول: إنّ العقل هو الدّاعي إلى فعل المقدّمة توصّلاً إلى فعل الواجب[٢]، و سيأتي أنّ هذا الحكم العقليّ لا يُستكشف منه ثبوتُ أمرٍ غيريّ من المولى، و لا يلزم أن يكون هناك أمرٌ بنفس المقدّمة لتصحيح عباديّتها، و يكون داعياً إليها[٣].

والحاصل أنّ الدّاعيَ إلى فعل المقدَّمة هو حكم العقل، و المصحّح لعباديّتها شيءٌ آخَرُ، هو قصد التقرّب بها، و يكفي في التقرّب بها إلى الله أن يأتي بها بقصد التوصّل إلى ما هو عبادة، لا أنّ الداعيَ إلى فعل المقدّمة هو نفس المصحّح لعباديّتها، و لا أنّ المصحّح لعباديّة العبادة منحصرٌ في قصد الأمر المتعلّق بها، و قد سبق توضيح ذلك.

و عليه، فإن كانت المقدّمة ذاتَ الفعل كالتطهير من الخبث، فالعقل لا يحكم إلّا بإتيانها على أيّ وجهٍ وقعَتْ، و لكن لو أتى بها المكلّف متقرّباً بها إلى اللّه توصّلاً إلى العبادة صحّت و وقعَتْ على صفة العباديّة، و استحقّ عليها الثوابَ. و إن كانت المقدّمة عملاً عباديّاً كالطهارة من الحدث، فالعقل يُلزِم بالإتيان بها كذلك. و المفروض أنّ المكلّف متمكّنٌ من ذلك، سواء كان هناك أمرٌ غيريٌّ أم لم يكن، و سواء كانت المقدّمة في نفسها مستحبّةً أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه في عباديّة الطهارات.

---

١. راجع الصفحة: ٢٧٣.

٢. كما في *نهاية الدراية* ١: ٣٨٣.

٣. يأتي في الصفحة: ٢٩٩.

النتيجة

مسألة مقدّمة الواجب و الأقوالُ فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات نرجع إلى أصل المسألة، و هو البحث عن وجوب مقدّمة الواجب، الذي قلنا: إنّه آخِر ما يشغل بالَ الأُصوليّين.

و قد عرفت في مدخل المسألة موضعَ البحث فيها ببيان تحرير [محلّ] النزاع، و هو -كما قلنا- الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع؛ إذ قلنا: إنّ العقل يحكم بوجوب مقدّمة الواجب -أي إنّه يدرك لزومها-، و لكن وقع البحث في أنّه هل يحكم أيضاً بأنّ المقدّمة واجبةٌ أيضاً عند مَنْ أمر بما يتوقّف عليها؟

لقد تكثّرت الأقوال جدّاً في هذه المسألة على مرور الزمن، نذكر أهمّها، و نذكر ما هو الحقّ منها، و هي:

١. القول بوجوبها مطلقاً[١].

٢. القول بعدم وجوبها مطلقاً[٢]، و هو الحقّ و سيأتي دليله.

٣. التفصيل بين السبب فلا يجب، و بين غيره كالشرط و عدم المانع و المعدّ فيجب[٣].

٤. التفصيل بين السبب و غيره أيضاً، و لكن بالعكس أي يجب السبب دون غيره[٤].

٥. التفصيل بين الشرط الشرعيّ، فلا يجب بالوجوب الغيريّ باعتبار أنّه واجبٌ بالوجوب النفسيّ، نظير جزء الواجب، و بين غيره، فيجب بالوجوب الغيريّ. و هو القول

---

١. و هذا ما نُسب إلى المشهور في *بدائع الأفكار* (الرشتي): ٣٤٨. و ذهب إليه المحقّق الخُراسانيّ في *الكفاية*: ١٤٣، و المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ١: ٣٣٢-٣٣٣. و هو الظاهر من بعض كلمات الشيخ الأنصاريّ في *مطارح الأنظار*: ٧٥-٧٦.

و ذهب إليه الآمدي من العامّة في *الإحكام* ١: ١٥٨.

٢. ذهب إليه المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ١: ٣٩٧-٤٠٢. و اختاره المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٢: ٤٣٨، و السيّد الحكيم في *حقائق الأُصول* ١: ٢٦٢-٢٦٨.

٣. لم أعثر على قائله.

٤. و هو الظاهر من عبارة السيّد المرتضى في *الذريعة إلى أُصول الشريعة* ١: ٨٣.

المعروف عن شيخنا المحقّق النائينيّ[١].

٦. التفصيل بين الشرط الشرعيّ و غيره أيضاً، و لكن بـالعكس، أي يـجب الشـرط الشرعيّ بالوجوب المقدّميّ دون غيره[٢].

٧. التفصيل بين المقدّمة الموصلة ـ أي التي يترتّب عليها الواجب النفسيّ ـ فـتجب، و بين المقدّمة غير الموصلة فلا تجب، و هو المذهب المعروف لصاحب الفصول[٣].

٨. التفصيل بين ما قُصد به التوصّل من المقدّمات فيقع على صفة الوجـوب، و بـين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً. و هو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصاريّ[٤].

٩. التفصيل المنسوب إلىٰ صاحب المعالم[٥] الذي أشار إليه فـي مسألة الضـدّ[٦]، و هـو اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها، فلا تكون المقدّمة واجبة على تقدير عدم إرادته.

١٠. التـفصيل بـين المـقدّمة الداخـليّة ـ أي الجـزء ـ فـلا تجب، و بـين المـقدّمة الخارجيّة فتجب[٧].

و هناك تفصيلات أُخرى عند المتقدّمين، لا حاجة إلى ذكرها.

و قد قلنا: إنّ الحقّ في المسألة ـ كـما عـليه جـماعة مـن المـحقّقين المـتأخّرين[٨] ـ

١. راجع *أجود التقريرات* ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

٢. و هذا منسوب إلى إمام الحرمين و ابن القشيريّ و ابن برهان و ابن الحاجب. راجع *نهاية السؤول* ١: ٢٠٠.

٣. *الفصول الغرويّة*: ٨٦.

٤. نسبه إليه مقرّر بحثه في *مطارح الأنظار*: ٧٢. ولكن في نسبته هذا إليه نظرٌ.

قال المحقّق النائينيّ: «المحكي عن الشيخ في المقام مضطرب من حيث المبنى، و من حيث ما فرّع عليه، و ظنّي أنّ المقرّر لم يصل إلى مراد الشيخ». *فوائد الأُصول* ١: ٢٨٨.

بل الظاهر من بعض كلماته أنّه قال بوجوب المقدّمة مطلقاً. راجع *مطارح الأنظار*: ٧٥ ـ ٧٦.

٥. نُسب إليه في *مطارح الأنظار*: ٧٢، و *فوائد الأُصول* ١: ٢٨٦.

٦. قال صاحب المعالم في مسألة الضدّ: «و أيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة عـلى تـقدير تسليمها إنّـما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر.» *معالم الدين*: ٨٠.

٧. لعلّه مذهب من قال بخروج المقدّمات الداخليّة عن محل النزاع.

٨. أوّل من تنبّه إلى ذلك و أقام عـليه البـرهان بـالأُسلوب الذي ذكـرناه ـ فـيما أعـلم ـ أُستاذنا المـحقّق

←

القول الثاني، و هو عدم وجوبها مطلقاً.

و الدليل عليه واضحٌ بعد ما قلنا ـ من أنّه في موارد حكم العقل بلزوم شيءٍ على وجهٍ يكون حكماً داعياً للمكلّف إلى فعل الشيء لا يبقى مجالٌ للأمر المولويّ[1] فإنّ هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلّة؛ و ذلك لأنّه إذا كان الأمر بذي المقدّمة داعياً للمكلّف إلى الإتيان بالمأمور به فإنّ دعوته هذه ـ لا محالة بحكم العقل ـ تحمله و تدعوه إلى الإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه المأمور به تحصيلاً له. و مع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلّف لا تبقى حاجةٌ إلى داعٍ آخَرَ من قِبل المولى، مع علم المولى ـ حسَبَ الفرض ـ بوجود هذا الداعي، لأنّ الأمر المولويّ ـ سواء كان نفسيّاً أم غيريّاً ـ إنّما يجعله المولى لغرض تحريك المكلّف نحوَ فعل المأمور به، إذ يجعل الداعيَ في نفسه حيث لا داعي. بل يستحيل في هذا الفرض جَعْلُ الداعي الثاني من المولى؛ لأنّه يكون من باب تحصيل الحاصل.

و بعبارة أُخرى: إنّ الأمر بذي المقدّمة لو لم يكن كافياً في دعوة المكلّف إلى الإتيان بالمقدّمة فأيّ أمرٍ بالمقدّمة لا ينفع، و لا يكفي للدعوة إليها بما هي مقدّمة، و مع كفاية الأمر بذي المقدّمة لتحريكه إلى المقدّمة، وللدعوة إليها، فأيّة حاجةٍ تبقى إلى الأمر بها من قِبل المولى؟، بل يكون عبثاً و لغواً، بل يمتنع؛ لأنّه تحصيلٌ للحاصل.

و عليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدّمات يجب حملها على الإرشاد، و بيان شرطيّة متعلّقها للواجب و توقّفه عليها، كسائر الأوامر الإرشاديّة في موارد حكم العقل، و على هذا يحمل قوله ﷺ: «إذا زالت الشمس، فقد وجب الطهور و الصلاة»[2].

← الأصفهانيّ ﷺ*، و قد عضّد هذا القول السيد الجليل المحقّق الخوئيّ ﷺ**. و كذلك ذهب إلى هذا القول و أوضحه سيّدنا المحقّق الحكيم دام ظلّه في حاشيته على الكفاية***. ـ منه ﷺ ـ.

١. راجع الصفحة: ٢٤٥.

٢. هذا مفاد الروايات الواردة في الباب، و إليك نصّ الرواية: «إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة». *الوسائل* ١: ٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

---

* *نهاية الدراية* ١: ٣٩٧ – ٤٠٢.

** *المحاضرات* ٢: ٤٣٨.

*** *حقائق الأصول* ١: ٢٦٢ – ٢٦٨.

و من هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية:

«إنّه لا وجوبَ غيريٌّ أصلاً، و ينحصر الوجوب المولويّ بالواجب النفسيّ فقط. فلا مَوقع إذن لتقسيم الواجب إلى النفسيّ و الغيريّ. فليُحذف ذلك من سجلّ الأبحاث الأُصوليّة».

تمرينات (۳۸)

۱. ما هو توجيه عباديّة المقدّمات الثلاث على وجه يلائم توصّليّة الأمر الغيريّ؟

۲. ما هو الأمر المصحّح لعباديّة الطهارات الثلاث؟

۳. ما هي الأقوال في وجوب مقدّمة الواجب؟ و ما هو الحقّ عند المصنّف؟



المسألة الثالثة: مسألة الضدّ[1]

تحرير محلّ النزاع

اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أو لا يقتضي؟ على أقوال.

و لأجل توضيح محلّ النزاع و تحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردَتْ على لسانهم في تحرير محلّ النزاع هذا، و هي ثلاثة:

١. «الضدّ»، فإنّ مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند و المنافي، فيشمل نقيض الشيء، أي إنّ الضدّ عندهم أعمُّ من الأمر الوجوديّ و العدميّ[2]. و هذا اصطلاح خاصّ للأُصوليّين في خصوص هذا الباب، و إلّا فالضدّ مصطلحٌ فلسفيٌّ يراد به ـ في باب التقابل ـ خصوص الأمر الوجوديّ الذي له مع وجوديٍّ آخَرَ تمامُ المعاندة و المنافرة، و له معه غاية التباعد[3].

و لذا قسّم الأُصوليّون الضدّ إلى «ضدّ عامّ» و هو الترك ـ أي النقيض ـ، و «ضدّ خاصّ» و هو مطلق المعاند الوجوديّ.

و على هذا، فالحقّ أن تنحلّ هذه المسألة إلى مسألتين: موضوعُ إحداهما الضدّ العامّ، و موضوع الأُخرى الضدّ الخاصّ، لا سيّما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين.

٢. «الاقتضاء»، و يراد به لابُدّيّة ثبوت النهي عن الضدّ عند الأمر بالشيء، إمّا لكون الأمر يدلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة، و التضمّن، و الالتزام، و إمّا لكونه

---

١. وقع الخلاف بين الأصوليّين في أنّ هذه المسألة هل هي من المسائل الأُصوليّة أم لا؟ و على الأوّل هل هي من المسائل اللفظيّة أو من المسائل العقليّة؟

و الحقّ أنّها من المسائل الأصوليّة العقليّة. أمّا أنّها أصوليّة فلأنّها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ فنقول مثلاً: «إنّ الشارع أمر بالصلاة، و الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، فالأمر بالصلاة يقتضي النهي عن ضدّها، فثبتت حرمة ضدّها». و أمّا أنّها عقليّة فلما مرّ من أنّ ما يبحث فيها هو ثبوت الملازمة، و الحاكم بهذه الملازمة إنّما هو العقل.

٢. كما صرّحوا بذلك، فراجع مطارح الأنظار: ١١٦، وكفاية الأُ[illegible] ١٦٠، نهاية الأفكار ١: ٣٦٠، و فوائد الأُصول ١: ٣٠١.

٣. شرح المنظومة (قسم الحكمة): ١١٦.

يلزمه عقلاً النهيُ عن الضدّ من دون أن يكون لزومه بيّناً بالمعنى الأخصّ حتّى يدلّ عليه بالالتزام. فالمراد من الاقتضاء عندهم أعمُّ من كلّ ذلك[١].

٣. «النهي»، و يراد به النهي المولويّ من الشارع و إن كان تبعيّاً، كوجوب المقدّمة الغيريّ التبعيّ[٢]. و النهي معناه المطابقيّ ـ كما سبق في مبحث النواهي[٣] ـ هو الزجر و الردع عمّا تعلّق به. و فسّره المتقدّمون بطلب الترك[٤]، و هو تفسير بلازم معناه، و لكنّهم فرضوه كأنّ ذلك هو معناه المطابقيّ، و لذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: «إنّ طلب الترك مُحالٌ، فلابدّ أن يكون المطلوب الكفَّ»[٥]. و هكذا تنازعوا في أنّ المطلوب بالنهي الترك أو الكفّ؟ و لا معنى لنزاعهم هذا إلّا إذا كانوا قد فرضوا أنّ معنى النهي هو الطلب، فوقعوا في حيرة في أنّ المطلوب به أيُّ شيءٍ هو؟ الترك، أو الكفّ؟

و لو كان المراد من النهي هو طلبَ الترك ـ كما ظنّوا ـ لما كان معنى لنزاعهم في الضدّ العامّ؛ فإنّ النهي عنه معناه ـ على حسب ظنّهم ـ طلب ترك ترك المأمور به. و لمّا كان نفي النفي إثباتاً فيرجع معنى النهي عن الضدّ العامّ إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم: «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ» تبديلاً للفظٍ بلفظٍ آخَرَ بمعناه، و يكون عبارةً أُخرى عن القول بـ«أنّ الأمر بالشيء يقتضي نفسه». و ما أشدَّ سخفَ مثلِ هذا البحث!

و لعلّه لأجل هذا التوهّم ـ أي توهّمِ أنّ النهي معناه طلب الترك ـ ذهب بعضهم[٦] إلى عينيّة الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ العامّ.

و بعد بيان هذه الأُمور الثلاثة في تحرير محلّ النزاع يتّضح موضع النزاع، و كيفيّته أنّ النزاع معناه يكون أنّه إذا تعلّق أمرٌ بشيءٍ هل إنّه لابدّ أن يتعلّق نهي المولى بضدّه العامّ أو

---

١. و صرّحوا بذلك أيضاً في كتبهم. راجع *مطارح الأنظار*: ١١٧؛ *كفاية الأُصول* ١٦٠؛ *فوائد الأُصول* ١: ٣٠١، *المحاضرات* ٣: ٨.

٢. خلافاً للمحقّق القمّي حيث زعم أنّ المراد منه خصوص النهي الأصليّ. راجع ـ *قوانين الأُصول* ١: ١١٤.

٣. راجع الصفحة: ١١٦.

٤. فسّره به في *معالم الدين*: ١٠٤، و *قوانين الأُصول* ١: ١٣٥ ـ ١٣٧، و *الفصول الغرويّة*: ١٢٠.

٥. كما ذهب إليه العضديّ في شرحه على *مختصر الأُصول* ١: ١٠٣.

٦. و هو صاحب الفصول، فراجع *الفصول الغرويّة*: ٩٢.

الخاصّ؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهي المولويّ عن الضدّ بعد فرض ثبوت الأمر بالشيء، و بعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفيّة إثبات ذلك.

و على كلّ حالٍ، فإنّ مسألتنا ـ كما قلنا ـ تنحلّ إلى مسألتين: إحدا هما: في الضدّ العامّ. و الثانية: في الضدّ الخاصّ، فينبغي البحث عنهما في بابين:

١. الضدّ العامّ

لم يكن اختلافهم في الضدّ العامّ من جهة أصل الاقتضاء و عدمه، فإنّ الظاهر أنّهم متّفقون على الاقتضاء، و إنّما اختلافهم في كيفيّته[١]:

فقيل[٢]: إنّه على نحو العينيّة، أي إنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ، فيدلّ عليه حينئذٍ بالدلالة المطابقيّة.

و قيل[٣]: إنّه على نحو الجزئيّة، فيدلّ عليه بالدلالة التضمّنيّة، باعتبار أنّ الوجوب ينحلّ إلى طلب الشيء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليليّاً في معنى الوجوب.

و قيل: إنّه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ[٤]، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة[٥].

و قيل[٦]: إنّه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، أو غير البيّن، فيكون اقتضاؤه له

---

١. هذا ما ادّعاه صاحب المعالم في *معالم الدين*: ٧١ و الشهيد الصدر في *الحلقات* ٢: ٢٧٩. ولكن لا أصل له، حيث ذهب بعض القدماء إلى عدم الاقتضاء رأساً، كالسيّد المرتضى في *الذريعة إلى أصول الشريعة* ١: ٨٥ـ ٨٨، و العضديّ في شرحه على *مختصر الأصول* ١: ١٩٩؛ بل هو المنسوب إلى العميديّ و جمهور المعتزلة و بعض الأشاعرة كما في *نهاية السؤول* ١: ٢٢٦ـ٢٢٧.

٢. و القائل صاحب الفصول في *الفصول الغرويّة*: ٩٢.

٣. و القائل صاحب المعالم في *معالم الدين*: ٧٠ و ٧٢.

٤. أي نفس تصوّر الإلزام يوجب تصوّر المنع من الترك.

٥. و هذا ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ١: ٣٠٣. و هو الظاهر أيضاً من المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ١٦٥، و المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ١: ٣٧٧.

٦. و القائل هو المحقّق القمي في *قوانين الأصول* ١: ١٠٨ و ١١٣. و اختاره العلاّمة النراقيّ في *مناهج الأحكام و الأصول*: ٦١.

عقليّاً صرفاً.

والحقّ أنّه لا يقتضيه بأيّ نحو من أنحاء الاقتضاء[١]، أي إنّه ليس هناك نهيٌ مولويٌّ عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجهٍ يكون هناك نـهيٌ مـولويٌّ وراء نـفس الأمـر بالفعل.

والدليل عليه أنّ الوجوب ـ سواء كان مدلولاً لصيغة الأمر، أو لازماً عقليّاً لها كما هو الحقّ ـ ليس معنى مركّباً، بل هو معنى بسيطٌ وحدانيٌّ، هو لزوم الفعل، و لازم كون الشيء واجباً المنع من تركه.

و لكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولويّاً، و نهياً شرعيّاً، بل هو منعٌ عـقليٌّ تبعيٌّ من غير أن يكون هناك من الشارع منعٌ و نهيٌ وراءَ نفس الوجوب. و سرّ ذلك واضحٌ، فإنّ نفس الأمر بالشيء على وجه الوجوب كافٍ في الزجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعلٍ للنهي عن الترك من الشارع زيادةً على الأمر بذلك الشيء.

فإن كان مراد القائلين بالاقتضاء في المقام أنّ نفس الأمر بالفعل يكون زاجراً عن تركه، فهو مسلّمٌ، بل لابدّ منه؛ لأنّ هذا هو مقتضى الوجوب؛ و لكن ليس هذا هو موضعَ النزاع في المسألة، بل موضع النزاع هو النهي المولويّ زائداً على الأمر بالفعل؛ و إن كان مرادهم أنّ هناك نهياً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل ـ كما هو موضع النزاع ـ فـهو غـير مسلّم، و لا دليل عليه، بل هو ممتنع.

و بعبارة أوضح و أوسع: أنّ الأمر و النهي متعاكسان ـ بمعنى أنّه إذا تعلّق الأمر بشيءٍ فعلى طَبْع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعاً منه، و إلّا لخرج الواجب عن كونه واجباً؛ و إذا تعلّق النهي بشيء فعلى طَبْع ذلك يكـون نـقيضه بـالتبع مـدعوّاً إليـه، و إلّا لخـرج المحرّم عن كونه محرّماً...، و لكن ليس معنى هذه التبعيّة في الأمر أن يتحقّق ـ فعلاً ـ نهيٌ مولويٌّ عن ترك المأمور به بالإضافة إلى الأمر المولويّ بالفعل، كما أنّه ليس معنى هذه التبعيّة في النهي أن يتحقّق ـ فعلاً ـ أمرٌ مولويٌّ بترك المنهيّ عـنه بـالإضافة إلى النـهي

---

١. كما ذهب إليه الإمام الخمينيّ و المحقّق الخـوئيّ مـن المـعاصرين. فـراجـع *مـناهج الوصـول* ٢: ١٧، و *المحاضرات* ٣: ٤٨.

المولويّ عن الفعل.

و السرّ ما قلناه: إنّ نفس الأمر بالشيء كافٍ في الزجر عن تركه، كما أنّ نفس النهي عن الفعل كافٍ للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعلٍ جديدٍ من المولى في المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا في مقدّمة الواجب حَذْوَ القُذَّة بالقُذَّة، فراجع.

و لأجل هذه التبعيّة الواضحة اختلط الأمر على كثيرٍ من المحرّرين لهذه المسألة، فحسبوا أنّ هناك نهياً مولويّاً عن ترك المأمور به وراءَ الأمر بالشيء اقتضاه الأمر على نحو العينيّة، أو التضمّن، أو الالتزام، أو اللزوم العقليّ. كما حسبوا ـ هنا في مبحث النهي ـ أنّ معنى النهي هو الطلب إمّا للترك أو الكفّ، و قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في تحرير النزاع[1].

و هذان التوهّمان في النهي و الأمر من وادٍ واحدٍ. و عليه، فليس هناك طلبٌ للترك وراءَ الردع عن الفعل في النهي، و لا نهيٌ عن الترك وراءَ طلب الفعل في الأمر.

نعم، يجوز للآمر بدلاً من الأمر بالشيء أن يعبّر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول ـ مثلاً ـ بدلاً من قوله «صلّ»: «لا تترك الصلاة». و يجوز له بدلاً من النهي عن الشيء أن يعبّر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول ـ مثلاً ـ بدلاً من قوله «لا تشرب الخمر»: «اترك شرب الخمر»، فيؤدّي التعبير الثاني في المقامين مؤدّى التعبير الأوّل المبدَلِ منه، أي إنّ التعبير الثانيَ يحقِّق الغرض من التعبير الأوّل.

فإذا كان مقصود القائل بأنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ هذا المعنى ـ أي إنّ أحدهما يصحّ أن يوضَعَ موضعَ الآخر، و يحلّ محلّه في أداء غرض الآمر ـ فلا بأس به و هو صحيح، و لكن هذا غير العينيّة المقصودة في المسألة على الظاهر.

٢. الضدّ الخاصّ

إنّ القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ يبتني و يتفرّع على القول باقتضائه للنهي عن ضدّه العامّ.

و لمّا ثبت ـ حسبَما تقدّم ـ أنّه لا نهيَ مولويٌّ عن الضدّ العامّ، فبالطريق الأولى نقول:

---

١. راجع الصفحة: ٣٠٢.

إنّه لا نهي مولويّ عن الضدّ الخاصّ؛ لما قلنا من ابتنائه و تفرّعه عليه.

و على هذا، فالحقّ أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه مطلقاً، سواء كان عامّاً أو خاصّاً.

أمّا كيف يبتني القول بالنهي عن الضدّ الخاصّ على القول بالنهي عن الضدّ العامّ و يتفرّع عليه فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان، فنقول:

إنّ القائلين بالنهي عن الضدّ الخاصّ لهم مسلكان لا ثالث لهما، و كلاهما يبتني و يتفرّع على ذلك:

الأوّل: مسلك التلازم

و خلاصته أنّ حرمة أحد المتلازمين تستدعي و تستلزم حرمةَ ملازمه الآخر. و المفروض أنّ فعل الضدّ الخاصّ يلازم تركَ المأمور به ـ أي الضدَّ العامّ ـ، كالأكل ـ مثلاً ـ الملازمِ فِعْلُه لترك الصلاة المأمور بها. و عندهم أنّ الضدّ العامّ محرّمٌ منهيّ عنه ـ و هو ترك الصلاة في المثال ـ، فيلزم على هذا أن يحرم الضدّ الخاصّ ـ و هو الأكل في المثال ـ؛ فابتنى النهي عن الضدّ الخاصّ بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضدّ العامّ.

أمّا نحن فلمّا ذهبنا إلى أنّه لا نهي مولويّ عن الضدّ العامّ، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدّعاة للقول بكون الضدّ الخاصّ منهيّاً عنه بنهي مولويّ؛ لأنّ ملازمه ليس منهيّاً عنه حسَبَ التحقيق الذي مرّ.

على أنّا نقول ثانياً ـ بعد التنازل عن ذلك و التسليم بأنّ الضدّ العامّ منهيّ عنه ـ: إنّ هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه، يعنى أنّ كبراه غير مسلّمة، و هي «أنّ حرمة أحد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمه الآخر»؛ فإنّه لا يجب اتّفاق المتلازمين في الحكم، لا في الوجوب، و لا الحرمة، و لا غيرهما من الأحكام، مادام أنّ مناط الحكم غير موجودٍ في الملازم الآخر. نعم، القدر المسلّم في المتلازمين أنّه لا يمكن أن يختلفا في الوجوب و الحرمة على وجه يكون أحدهما واجباً و الآخر محرّماً؛ لاستحالة امتثالهما حينئذٍ من المكلّف، فيستحيل التكليف من المولى بهما، فإمّا أن يحرم أحدهما، أو يجب الآخر.

يرجع ذلك إلى باب التزاحم الذي سيأتي التعرّض له.

و بهذا تبطل «شبهة الكعبيّ» المعروفةُ التي أخذَتْ قسطاً وافراً من أبحاث الأُصوليّين إذا كان مبناها هذه الملازمةَ المدّعاةَ؛ فإنّه نُسِبَ إليه القول بنفي المباح[1] بدعوى أنّ كلّ ما يُظنّ من الأفعال أنّه مباحٌ فهو واجبٌ في الحقيقة؛ لأنّ فعْلَ كلِّ مباحٍ ملازمٌ قهراً لواجب و هو ترك محرّم واحد من المحرّمات على الأقلّ.

الثاني: مسلك المقدّميّة

و خلاصته دعوى أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمةٌ لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدّم يكون ترك الأكل مقدّمةً لفعل الصلاة، و مقدّمة الواجب واجبة، فيجب ترك الضدّ الخاصّ.

و إذا وجب ترك الأكل حرم تركه، ـ أي ترك ترك الأكل ـ؛ لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ العامّ؛ و إذا حرم ترك ترك الأكل، فإنّ معناه حرمة فعله؛ لأنّ نفي النفي إثبات؛ فيكون الضدّ الخاصّ منهيّاً عنه. هذا خلاصة مسلك المقدّميّة.

و قد رأيتَ كيف ابتنى النهي عن الضدّ الخاصّ على ثبوت النهي عن الضدّ العامّ. و نحن إذ قلنا بأنّه لانهي مولويٌّ عن الضدّ العامّ فلايحرم ترك ترك الضدّ الخاصّ حرمةً مولويّةً ـ أي لا يحرم فعل الضدّ الخاص ـ، فثبت المطلوب.

على أنّ مسلك المقدّميّة غير صحيح من وجهين آخرين:

أحدهما: أنّه بعد التنزّل عمّا تقدّم، و تسليم حرمة الضدّ العامّ، فإنّ هذا المسلك كما هو واضحٌ يبتني علىٰ وجوب مقدّمة الواجب، و قد سبق أن أثبتنا أنّها ليست واجبةً بوجوبٍ مولويٍّ[2]، و عليه، لا يكون ترك الضدّ الخاصّ واجباً بـالوجوب الغـيريّ المـولويّ حـتى

---

١. نُسب إليه في شرح *العضديّ* ١: ٢٠٣، و *معالم الدين*: ٧٧. و قال في *القوانين* ١: ١١٤: «المباح يجوز تركه خلافاً للكعبي، فإنّه قال بوجوب المباح. و المنقول عنه مشتبه المقصود. فقد يقال: إنّ مراده أنّ كلّ ما هو مباح عند الجمهور فهو واجبٌ عنده لاغير. و قد يقال: إنّ مراده أنّ كلّ ما كان مباحاً بـالذات فـهو واجب بالعرض.»

٢. سبق في الصفحة: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

يحرم فعله.

ثانيهما: أنّا لانسلّم أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمةٌ لفعل المأمور به، و هذه المـقدّمية ـ أعني مقدّمية ترك الضدّ الخاصّ ـ لا تزال مَثاراً للبحث عند المتأخّرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقة المطوّلة[۱]. و نحن في غنى عن البحث عنها بعدما تقدّم.

و لكن لحسم مادّة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما يرفع المغالطة في دعوى مـقدّمية ترك الضدّ، فنقول:

إنّ المدّعيَ لمقدّمية ترك الضدّ لضدّه تبتني دعواه على أنّ عدم الضدّ من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضدّ الآخر للتمانع بين الضدّين ـ أي لا يمكن اجتماعهما معاً ـ، و لا شكّ في أنّ عدم المانع من المقدّمات؛ لأنّه من متمّمات العلّة، فإنّ العلّة التامّة ـ كما هو معروف ـ تتألّف من المقتضي و عدم المانع.

فيتألّف دليله من مقدّمتين:

١. الصغرى: إنّ عدم الضدّ من باب «عدم المانع» لضدّه؛ لأنّ الضدّين متمانعان.

٢. الكبرى: إنّ «عدم المانع» من المقدّمات.

فينتج من الشكل الأوّل أنّ عدم الضدّ من المقدّمات لضدّه.

و هذه الشبهة إنّما نشأتْ من أخذ كلمة «المانع» مطلقةً. فتخيّلوا أنّ لها معنى واحداً في الصغرى و الكبرى، فانتظم عندهم القياس الذي ظنّوه منتجاً. بينما أنّ الحقّ أنّ التمانع له معنيان، و معناه في الصغرى غير معناه في الكبرى، فلم‌يتكرّر الحدّ الأوسط. فـلم‌يتألّف قياسٌ صحيحٌ.

بيان ذلك أنّ التمانع تارةً يراد منه التمانع في الوجود، و هو امتناع الاجتماع و عـدم الملاءَمَة بين الشيئين، و هو المقصود من التمانع بين الضـدّين؛ إذ هـما لا يـجتمعان فـي الوجود و لا يتلاءمان؛ و أُخرى يراد منه التمانع في التأثير و إن لم‌يكن بينهما تمانعٌ و تنافٍ في الوجود، و هو الذي يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين في الوجود؛ و إذ يكـون

---

١. و إن شئت فراجع الكتب المطوّلة، منها مايلي: *قوانين الأُصول* ١: ١٠٨؛ *هداية المسترشدين*: ٢٣٠ ـ ٢٣١؛ *مطارح الأنظار*: ١٠٨ ـ ١١٢؛ *كفاية الأُصول*: ١٦١ ـ ١٦٣؛ *نهاية الدراية* ١: ٤٢٥ ـ ٤٤١.

المحلّ غير قابل إلّا لتأثير أحد المقتضيين، فإنّ المقتضيين حينئذٍ يتمانعان في تأثيرهما، فلا يؤثّر أحدهما إلّا بشرط عدم المقتضي الآخر؛ و هذا هو المقصود من المانع في الكبرى، فإنّ المانع الذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضي هو المقتضي الآخر الذي يقتضي ضدّ أثر الأوّل. و عدم المانع إمّا لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبةَ الغلبة على الآخر في التأثير.

و عليه، فنحن نسلّم أنّ عدم الضدّ من باب عدم المانع، و لكنّه عدم المانع في الوجود، و ما هو من المقدّمات عدم المانع في التأثير، فلم‌يتكرّر الحدّ الأوسط؛ فلا نستنتج من القياس أنّ عدم الضدّ من المقدّمات.

و أعتقدُ أنّ هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفايةُ للمتنبّه، و إصلاحُ هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه و دفعِها يحتاج إلى سَعَة من القول لا تتحمّلها الرسالة. و لسنا بحاجة إلى نفي المقدّمة لإثبات المختار، بعد ما قدّمناه[1].

ثمرة المسألة

إنّ ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة مختصٌّ بالضدّ الخاصّ فقط[2]، و أهمّها و العمدة فيها هي صحّة الضدّ إذا كان عبادةً على القول بعدم الاقتضاء، و فساده على القول بالاقتضاء[3].

بيان ذلك أنّه قد يكون هناك واجبٌ ـ أيُّ واجبٍ كان، عبادةً أو غيرَ عبادة ـ، و ضدّه عبادة، و كان الواجب أرجحَ في نظر الشارع من ضدّه العباديّ؛ فإنّه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضادّ بين متعلّقيهما، و الأوّل أرجحُ في نظر الشارع، لا محالة يكون الأمر الفعليّ

---

١. من عدم وجوب مقدّمة الواجب مطلقاً.

٢. و أمّا الضدّ العامّ فلم‌يذكروا له ثمرةً، مع أنّه أولى بذكرها من الضدّ الخاصّ؛ لأنّ الاقتضاء في الضدّ العامّ كان مفروغاً عنه عندهم.

٣. قال الشيخ الأنصاريّ: «و الظاهر أنّ هذه الثمرة من المسلّمات بين أكثر الأصحاب، سيّما القدماء منهم...». *مطارح الأنظار*: ١١٨.

و نُقل عن الشيخ البهائيّ أنّه أنكر هذه الثمرة. *هداية المسترشدين*: ٢٤٤.

المنجّز هو الأوّل دون الثاني.

و حينئذٍ، فإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، فإنّ الضدّ العباديّ يكون منهيّاً عنه في الفرض، و النهي في العبادة يقتضي الفساد، فإذا أُتي به وقع فاسداً. و إن قلنا بأنّ الأمر بالشيء لايقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، فإنّ الضدّ العباديّ لا يكون منهيّاً عنه، فلامقتضي لفساده.

و أرجحيّة الواجب على ضدّه الخاصّ العباديّ تتصوّر في أربعة مواردَ:

۱. أن يكون الضدّ العباديّ مندوباً، و لا شكّ في أنّ الواجب مقدّمٌ على المندوب، كاجتماع الفريضة مع النافلة؛ فإنّه بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه لا يصحّ الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، و لابدّ أن تقع النافلة فاسدةً. نعم، لابدّ أن تُستثنىٰ من ذلك نوافل الوقت؛ لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة، كنافلتَي الظهر و العصر.

و على هذا، فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصحّ منه النوافل مطلقاً، بناءً على النهي عن الضدّ، بخلاف ما إذا لم‌نقل بالنهي عن الضدّ؛ فإنّ عدم جواز فعل النافلة حينئذٍ يحتاج إلى دليل خاصّ.

۲. أن يكون الضدّ العباديّ واجباً، و لكنّه أقلُّ أهميّةً عند الشارع من الأوّل، كما في مورد اجتماع إنقاذ نفسٍ محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة.

۳. أن يكون الضدّ العباديّ واجباً، و لكنّه موسّعُ الوقت، و الأوّل مضيّق، و لا شكّ في أنّ المضيّق مقدّمٌ على الموسّع و إن كان الموسّع أكثرَ أهميّةً منه. مثاله: اجتماع قضاء الدَّين الفوريّ مع الصلاة في سَعَة وقتها، و إزالةُ النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت.

٤. أن يكون الضدّ العباديّ واجباً أيضاً، و لكنّه مخيَّرٌ، و الأوّل واجبٌ معيّنٌ، و لا شكّ في أنّ المعيّن مقدّمٌ على المخيّر و إن كان المخيّر أكثرَ أهميّةً منه؛ لأنّ المخيّر، له بدَلٌ دون المعيّن. مثاله: اجتماعُ سفرٍ منذورٍ في يوم معيّن مع [الصوم من] خصال الكفّارة، فلو ترك المكلّف السفر و اختار الصوم من خصال الكفّارة، فإن كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه كان الصوم منهيّاً عنه فاسداً.

هذه خلاصة بيان ثمرة المسألة مع بيان موارد ظهورها، و لكن هذا المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها؛ فإنّ ترتّبها و ظهورَها يتوقّف على أمرين:

الأوّل: القول بأنّ النهي في العبادة يقتضي فسادها حتّى النهي الغيريّ التبعيّ؛ لأنّه إذا قلنا بأنّ النهي مطلقاً لا يقتضي فساد العبادة أو خصوص النهي التبعيّ لا يقتضي الفساد، فلا تظهر الثمرة أبداً. و هو واضحٌ؛ لأنّ الضدّ العباديّ حينئذٍ يكون صحيحاً، سواءٌ قلنا بالنهي عن الضدّ أم لم نقل.

والحقّ أنّ النهي في العبادة يقتضي فسادها حتّى النهي الغيريّ على الظاهر. و سيأتي تحقيق ذلك في موضعه إن شاء اللّه (تعالى)[1].

و استعجالاً في بيان هذا الأمر نشير إليه إجمالاً، فنقول: إنّ أقصى ما يقال في عدم اقتضاء النهي التبعيّ للفساد هو: أنّ النهي التبعيّ لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهيّ عنه، و إذا كان الأمر كذلك فالمنهيّ عنه باقٍ على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرّب فيه إذا كان عبادةً بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه.

و هذا ليس بشيءٍ ـ و إن صدر من بعض أعاظم مشايخنا[2] ـ؛ لأنّ المدار في القُرب و البُعد في العبادة ليس على وجود المصلحة و المفسدة فقط؛ فإنّه من الواضح أنّ المقصود من القُرب و البُعد من المولى القُرب و البُعد المعنويّان؛ تشبيهاً بالقرب والبعد المكانيَّيْن، و ما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرّب به إليه، و مجرّد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيّته له مع فرض نهيه و تبعيده.

و بعبارة أُخرى: لا وجه للتقرّب إلى المولى بما أبعدَنا عنه، و المفروض أنّ النهي التبعيّ نهيٌ مولويٌّ، و كونه تبعيّاً لا يخرجه عن كونه زجراً، و تنفيراً، و تبعيداً عن الفعل و إن كان التبعيد لمفسدة في غيره، أو لفوات مصلحة الغير.

نعم، لو قلنا بأنّ النهي عن الضدّ ليس نهياً مولويّاً، بل هو نهيٌ يقتضيه العقل الذي

---

١. يأتي في المبحث الأوّل من المسألة الخامسة: ٣٥٥ـ٣٥٦.

٢. و هو المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٢: ٤٥٦. و اختاره تلميذه المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٥: ٦ـ٧.

لا يُستكشف منه حكم الشرع ـ كما اخترناه في المسألة ـ فإنّ هذا النهي العقليّ لا يقتضي تبعيداً عن المولى إلّا إذا كشف عن مفسدة مبغوضةٍ للمولى. و هذا شيءٌ آخَرُ لا يقتضيه حكم العقل في نفسه.

الثاني: أنّ صحّةَ العبادة و التقرّبَ لا يتوقّف على وجود الأمر الفعليّ بها، بل يكفي في التقرّب بها إحراز محبوبيّتها الذاتيّة للمولى، و إن لم يكن هناك أمرٌ فعليٌ بها لمانع.

أمّا إذا قلنا بأنّ عباديّة العبادة لا تتحقّق إلّا إذا كانت مأموراً بها بأمرٍ فعليٍّ فلا تظهر هذه الثمرة أبداً؛ لأنّه قد تقدّم أنّ الضدّ العباديّ ـ سواء كان مندوباً أو واجباً أقلَّ أهمّيةً أو موسّعاً أو مخيّراً ـ لا يكون مأموراً به فعلاً[١]، لمكان المزاحمة بين الأمرين، و مع عدم الأمر به لا يقع عبادةً صحيحةً و إن قلنا بعدم النهي عن الضدّ[٢].

والحقّ هو الأوّل ـ أي إنّ عباديّة العبادة لا تتوقّف على تعلّق الأمر بها فعلاً، بل إذا أُحرز أنّها محبوبةٌ في نفسها للمولى، مرغوبةٌ لديه؛ فإنّه يصحّ التقرّب بها إليه و إن لم يأمر بها فعلاً لمانع ـ[٣]. لأنّه ـ كما أشرنا إلى ذلك في مقدّمة الواجب[٤] ـ يكفي في عباديّة الفعل ارتباطه بالمولى، و الإتيان به متقرّباً به إليه مع ما يمنع من التعبّد به من كون فعله تشريعاً، أو كونه منهيّاً عنه، و لا تتوقّف عباديّته على قصد امتثال الأمر، كما مال إليه[٥] صاحب الجواهر[٦].

هذا، و قد يقال في المقام ـ نقلاً عن المحقّق الثاني (تغمّده اللّه برحمته)[٧] ـ: إنّ هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقّف العبادة على تعلّق الأمر بها، و لكن ذلك في خصوص التزاحم بين الواجبَيْن: الموسّعِ، و المضيّقِ و نحوهما، دون التزاحم بين الأهمّ و المهمّ المضيّقين.

---

١. تقدّم في الصفحة: ٣١٠.

٢. أي و إن قلنا بأنّ الأمر لا يقتضي النهي عن الضدّ.

٣. كما ذهب إليه المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ١: ٣٨٣ و ٣٨٥.

٤. راجع الصفحة: ٢٩٥.

٥. أي إلى اعتبار قصد امتثال الأمر في عباديّة الفعل.

٦. *جواهر الكلام* ٢: ٨٨ و ٩: ١٥٥ ـ ١٥٦، ١٦١.

٧. *جامع المقاصد* ٥: ١٢ ـ ١٤.

و السرّ في ذلك: أنّ الأمر في الموسّع إنّما يتعلّق بصِرْف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلّف في أيّ وقتٍ شاء من الوقت الوسيع المحدَّد له. أمّا الأفراد بما لها من الخصوصيّات الوقتيّة، فليست مأموراً بها بخصوصها، والأمر بالمضيّق إذا لم يقتض النهي عن ضدّه فالفرد المزاحم له من أفراد ضدّه الواجب الموسّع لا يكون مأموراً به لا محالة من أجل المزاحمة، و لكنّه لا يخرج بذلك عن كونه فرداً من الطبيعة المأمور بها. و هذا كافٍ في حصول امتثال الأمر بالطبيعة؛ لأنّ انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهريٌّ، فيتحقّق به الامتثال قهراً، و يكون مجزئاً عقلاً عن امتثال الطبيعة في فردٍ آخَرَ؛ لأنّه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد و فرد.

و بعبارة أوضح أنّه لو كان الوجوب في الواجب الموسّع ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة بتعدّد أفراده الطوليّة الممكنة في مدّة الوقت المحدَّد على وجهٍ يكون التخيير بينها شرعيّاً، فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيّق، و لا أمرَ آخَرَ يصحّحه، فلا تظهر الثمرة، و لكنّ الأمر ليس كذلك؛ فإنّه ليس في الواجب الموسّع إلّا وجوب واحد يتعلّق بصرف وجود الطبيعة، غيرَ أنّ الطبيعة لمّا كانت لها أفرادٌ طوليّةٌ متعدّدةٌ يمكن انطباقها على كلّ واحد منها، فلا محالة يكون المكلّف مخيّراً عقلاً بين الأفراد ـ أي يكون مخيّراً بين أن يأتي بالفعل في أوّل الوقت، أو ثانيه، أو ثالثه، و هكذا إلى آخر الوقت ـ، و ما يختاره من الفعل في أيّ وقتٍ يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به، و إن امتنع أن يتعلّق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط أن يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة له، بل من جهة شيءٍ خارج عنه و هو المزاحمة مع المضيّق في المقام.

هذا خلاصة توجيه[1] ما نُسب إلى المحقّق الثانيّ ﵀ في المقام، و لكّن شيخنا المحقّق النائينيّ ﵀ لم يرتَضِهِ[2]؛ لأنّه يرى أنّ المانع من تعلّق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة له، يعني أنّه يرى أنّ الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها

---

١. هذا التوجيه ما أفاده المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ١: ٣١٣. و له توجيهٌ آخر ذكره المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ١٦٦.

٢. راجع *فوائد الأُصول* ١: ٣١٤ ـ ٣١٥.

لا تنطبق على الفرد المزاحم و لا تشمله، و انطباق الطبيعة لا بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع و لا يكفي في امتثال الأمر بالطبيعة. و السرّ في ذلك واضح، فإنّا إذ نسلّم أنّ التخيير بين أفراد الطبيعة تخييرٌ عقليٌّ نقول: إنّ التخيير إنّما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فالفرد المزاحم خارجٌ عن نطاق هذه الأفراد التي بينها التخيير.

أمّا: أنّ الفرد المزاحم خارجٌ عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فلأنّ الأمر إنّما يتعلّق بالطبيعة المقدورة للمكلّف بما هي مقدورةٌ؛ لأنّ القدرة شرطٌ في المأموربه، مأخوذةٌ في الخطاب، لا أنها شرطٌ عقليٌّ محض، و الخطاب[1] في نفسه عامٌّ شاملٌ في إطلاقه للأفراد المقدورة و غير المقدورة.

بيان ذلك أنّ الأمر إنّما هو لجَعْلِ الداعي في نفس المكلّف، و هذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلّقه مقدوراً؛ لاستحالة جَعْلِ الداعي إلى ما هو ممتنع؛ فيعلم من هذا أنّ القدرة مأخوذةٌ في متعلّق الأمر و يفهم ذلك من نفس الخطاب، بمعنى أنّ الخطاب لمّا كان يقتضي القدرة على متعلّقه، فتكون سَعَة دائرة المتعلّق على قدر سعَة دائرة القدرة عليه، لا تزيد و لا تنقص، أي تدور سَعَتُه و ضيقُه مدارَ سعَة القدرة وضيقها.

و على هذا، فلا يكون الأمر شاملاً لما هو ممتنعٌ من الأفراد؛ إذ يكون المطلوب به الطبيعةَ بما هي مقدورة، و الفرد غير المقدور خارجٌ عن أفرادها بما هي مأمور بها.

نعم، لو كان اعتبار القدرة بملاك قُبْح تكليف العاجز فهي شرطٌ عقليٌّ لا يوجب تقييد متعلّق الخطاب؛ لأنّه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلّق الأمر هي الطبيعة بما هي، لا بما هي مقدورة، و إن كان بمقتضى حكم العقل لابدّ أن يقيّد الوجوب بها، فالفرد المزاحم ـ على هذا ـ هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلّق بها كذلك.

و تشييد ما أفاده أُستاذنا و مناقشته يحتاج إلى بحثٍ أوسعَ لسنا بصدده الآنَ، راجع عنه تقريراتِ تلامذته[2].

---

١. أي و لا أنّ الخطاب في نفسه عامٌّ... .

٢. راجع *المحاضرات* ٣: ٥٨ ـ ٦٤.

الترتّب[1]

و إذ امتدّ[2] البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهيّة تنشأ من الخلاف المتقدّم لابدّ من التعرّض لها بما يليق بهذه الرسالة.

و هي أنّ كثيراً من الناس نجدهم يحرصون ـ بحسب تهاونهم ـ على فعل بعض[3] العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيءٍ هو ضدٌّ للمندوب، فيتركون الواجب و يفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة، أو يقيم مأتم الحسين و عليه دَيْنٌ واجبُ الأداء؛ كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العباديّة في حين أنّ هناك عليهم واجباً أهمّ فيتركونه، أو واجباً مضيّقَ الوقت مع أنّ الأوّل موسّعٌ فيقدّمون الموسّع على المضيّق، أو واجباً معيّناً مع أنّ الأوّل مخيّرٌ فيقدّمون المخيّر على المعيّن... و هكذا.

و يجمع الكلّ تقديم فعل المهمّ العباديّ على الأهمّ، فإنّ المضيّق أهمُّ من الموسّع، و المعيّن أهمُّ من المخيّر، كما أنّ الواجب أهمُّ من المندوب. و من الآنَ سنعبّر بالأهمّ و المهمّ و نقصد ما هو أعمُّ من ذلك كلّه.

فإذا قلنا بأنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود أمرٍ فعليٍّ متعلّقٍ به، وقلنا بأنّه لا نهي عن الضدّ، أو النهيُ عنه لا يقتضي الفساد فلاإشكال و لا مشكلة؛ لأنّ فعل المهمّ العباديّ يقع صحيحاً حتّى مع فعليّة الأمر بالأهمّ، غاية الأمر يكون المكلّف عاصياً بترك الأهمّ من دون أن يؤثّر ذلك على صحّة ما فعله من العبادة.

و إنّما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهي عن الضدّ، و أنّ النهي يقتضي الفساد، أو قلنا بتوقّف

---

١. إنّ مسألة الترتّب من المسائل الحديثة، و ليس لها في كتُب القدماء ذكرٌ و لا أثر. و أوّل من التزم به هو المحقّق الثاني ثمّ كاشف الغطاء. و فصّله المجدد الشيرازيّ، ثمّ رتّبه السيّد الفشاركيّ، و ارتضاه جلّ المتأخّرين. راجع عنه: *جامع المقاصد* ٥: ١٢ ـ ١٣؛ *كشف الغطاء*: ٢٧؛ *تقريرات المجدّد الشيرازيّ* ٢: ٢٧٣ ـ ٢٨٢؛ *الرسائل الفشاركيّة*: ١٨٤ ـ ١٨٩، *فوائد الأصول* ١: ٣٣٦؛ *نهاية الدراية* ١: ٤٤٥.

٢. في «س» انجرّ.

٣. و في «س»: و هي أنّ كثيراً مّا يكون محلّ بلوى الناس ما يقع منهم بسبب سوء اختيارهم و تهاونهم على الغالب، و ذلك حينما يحرصون على فعل...

صحّة العبادة على الأمر بها ـ كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر[١] ـ، فإنّ أعمالهم هذه كلّها باطلة و لا يستحقّون عليها ثواباً؛ لأنّه إمّا منهيٌّ عنها و النهي يقتضي الفساد، و إمّا لا أمر بها و صحّتها تتوقّف على الأمر.

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهمّ العباديّ مع وجود الأمر بالأهمّ؟

ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهمّ بنحو «الترتّب» بين الأمرين: الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ، مع فرض القول بعدم النهي عن الضدّ و أنّ صحّة العبادة تتوقّف على وجود الأمر.[٢]

و الظاهر أنّ أوّل من أسّس هذه الفكرة، و تنبّه لها المحقّق الثاني، و شيّد أركانها السيّد الميرزا الشيرازيّ، كما أحكمها[٣] و نقّحها شيخنا المحقّق النائينيّ[٤].

و هذه الفكرة و تحقيقها من أروع[٥] ما انتهى إليه البحث الأُصوليّ تصويراً و عمقاً.

و خلاصة فكرة «الترتّب» أنّه لا مانع عقلاً من أن يكون الأمر بالمهمّ فعليّاً عند عصيان الأمر بالأهمّ، فإذا عصى المكلّف و ترك الأهمّ فلا محذور في أن يُفرض الأمر بالمهمّ حينئذٍ؛ إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدّين، كما سيأتي توضيحه.[٦]

و إذا لم يكن مانعٌ عقليٌّ من هذا الترتّب؛ فإنّ الدليل يساعد على وقوعه، و الدليل هو نفس الدليلين المتضمّنَيْن للأمر بالمهمّ و الأمر بالأهمّ، و هما كافيان لإثبات وقوع الترتّب.

و عليه، ففكرة الترتّب و تصحيحُها يتوقّف على شيئين رئيسين في الباب: أحدهما: إمكان الترتّب في نفسه. و ثانيهما: الدليل على وقوعه.

أمّا الأوّل: ـ و هو إمكانه في نفسه ـ فبيانه أنّ أقصى ما يقال في إبطال الترتّب و

---

١. جواهر الكلام ٢: ٨٨ و ٩: ١٥٥ـ١٥٦ و ١٦١.

٢. أمّا نحن ـ الذين نقول بأنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود الأمر فعلاً و أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه ـ ففي غنى عن القول بالترتّب لتصحيح العبادة في مقام المزاحمة بين الضدّين الأهمّ و المهمّ، كما تقدّم. ـ منه ـ.

٣. و في «س»: و أحكم بنيانها.

٤. راجع التعليقة رقم «١» من الصفحة: ٣١٥.

٥. أي أعجب، و بالفارسيّة: «شگفت انگيزتر، خوش‌تر، لذت بخش‌تر».

٦. سيأتي بعد أسطر.

استحالته هو: دعوى لزوم المحال منه، و هو فعليّة الأمر بالضدّين في آنٍ واحدٍ؛ لأنّ القائل بالترتّب يقول بإطلاق الأمر بالأهمّ، و شمولهِ لصورتَي فِعْلِ الأهمّ و تَرْكِه، ففي حال فعليّة الأمر بالمهمّ ـ و هو حالُ تركِ الأهمّ[1] ـ يكون الأمر بالأهمّ فعليّاً على قوله، والأمر بالضدّين في آنٍ واحدٍ محالٌ.

و لكن هذه الدعوى ـ عند القائل بالترتّب ـ باطلة؛ لأنّ قوله: «الأمر بالضدّين في آنٍ واحدٍ محالٌ» فيه مغالطة ظاهرة، فإنّ قيد «في آنٍ واحدٍ» يوهم أنّه راجعٌ إلى «الضدّين»، فيكون محالاً؛ إذ يستحيل الجمع بين الضدّين، بينما هو في الحقيقة راجعٌ إلى الأمر، و لااستحالة في أن يأمر المولى في آنٍ واحدٍ بالضدّين، إذا لم‌يكن المطلوب الجمعَ بينهما في آنٍ واحدٍ؛ لأنّ المحال هو الجمع بين الضدّين، لاالأمر بهما في آنٍ واحدٍ و إن لم‌يستلزم الجمع بينهما.

أمّا: أنّ قيد «في آنٍ واحدٍ» راجعٌ إلى الأمر لاإلى الضدّين فواضحٌ؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر بالمهمّ مشروطٌ بترك الأهمّ، فالخطاب الترتّبيّ ليس فقط لايقتضي الجمع بين الضدّين، بل يقتضي عكسَ ذلك؛ لأنّه في حال انشغال المكلّف بامتثال الأمر بالأهمّ وإطاعتِه، لا أمر في هذا الحال إلّا بالأهمّ، و نسبة المهمّ إليه حينئذٍ كنسبة المباحات إليه، و أمّا: في حال ترك الأهمّ و الانشغال بالمهمّ فإنّ الأمر بالأهمّ نسلّم أنّه يكون فعليّاً و كذلك الأمر بالمهمّ، و لكن خطاب المهمّ حسَبَ الفرض مشروطٌ بترك الأهمّ و خلوّ الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهمّ داعياً للمكلّف إلى فعل المهمّ في حال ترك الأهمّ، فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين الأهمّ و المهمّ في آنٍ واحدٍ؟!

و بعبارة أوضح: إنّ إيجاب الجمع لايمكن أن يتصوّر إلّا إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد، على وجهٍ لو فرض إمكان الجمع بينهما، لكان كلّ منهما مطلوباً، و في الترتّب لو فُرِض محالاً إمكانُ الجمع بين الضدّين فإنّه لايكون المطلوب إلّا الأهمّ، و لايقع المهمّ في هذا الحال على صفة المطلوبيّة أبداً، لأنّ طلبه حسَبَ الفرض مشروطٌ

---

١. قوله: «و هو حال ترك الأهمّ» ليس في «س».

بترك الأهمّ، فمع فعله لايكون مطلوباً.

و أمّا الثاني: ـ و هو الدليل على وقوع الترتّب و أنّ الدليل هو نفس دليلَي الأمرين ـ فبيانه أنّ المفروض أنّ لكلٍّ من الأهمّ و المهمّ ـ حسَبَ دليل كلٍّ منهما ـ حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، كما أنّ المفروض أنّ دليل كلٍّ منهما مطلقٌ بالقياس إلى صورتَيِ فعل الآخر و عدمه. فإذا وقع التزاحم بينهما اتّفاقاً، فبحسب إطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما، و لكن ذلك محالٌ، فلابدّ أن تُرفع اليد عن إطلاق أحدهما، و لكنّ المفروض أنّ الأهمّ أولى و أرجحُ، و لا يعقل تقديم المرجوح على الراجح و المهمّ على الأهمّ، فيتعيّن رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهمّ فقط. و لا يقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهمّ. لأنه إنّما نرفع اليد عنه من جهة تقديم إطلاق الأهمّ لمكان المزاحمة بينهما و أرجحيّةِ الأهمّ، و الضرورات إنّما تقدَّر بقدرها.

و إذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهمّ مع بقاء أصل الدليل فإنّ معنى ذلك اشتراط خطاب المهمّ بترك الأهمّ. و هذا هو معنى الترتّب المقصود.

والحاصل أنّ معنى الترتّب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهمّ بترك الأهمّ، و هذا الاشتراط حاصلٌ فعلاً بمقتضى الدليلين، مع ضمّ حكم العقل بعدم إمكان الجمع بين امتثالهما معاً، و بتقديم الراجح على المرجوح الذي لايرفع إلّا إطلاق دليل المهمّ، فيبقى أصل دليل الأمر بالمهمّ على حاله في صورة ترك الأهمّ، فيكون الأمر الذي يتضمّنه الدليل مشروطاً بترك الأهمّ.

و بعبارة أوضح أنّ دليل المهمّ في أصله مطلقٌ يشمل صورتين: صورة فِعْلِ الأهمّ، و صورة تَرْكِه، و لمّا رفعنا اليد عن شموله لصورة فِعْل الأهمّ لمكان المزاحمة و تقديم الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الأهمّ بلا مزاحم، و هذا معنى اشتراطه بترك الأهمّ.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلَي الأمرين معاً بضميمة حكم العقل، و لكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة[1].

---

١. راجع عن معنى دلالة الإشارة الصفحة: ١٤٩.

هذه خلاصة فكرة «الترتّب» على علاتها، و هناك فيها جوانبُ تحتاج إلى مناقشة و إيضاح تركناها إلى المطوّلات[١]، و قد وضع لها شيخنا المحقّق النائينيّ خمسَ مقدّمات لسدّ ثغورها، راجع عنها تقريراتِ تلامذته[٢].

تمرينات (٣٩)

○ التمرين الأوّل

١. بيّن مراد الأُصوليّين من الألفاظ التالية: ألف) الضدّ. ب) الاقتضاء. ج) النهي.

٢. ما الفرق بين الضدّ العامّ و الضدّ الخاصّ؟

٣. ما هو محلّ النزاع في مسألة الضدّ؟

٤. أُذكر الأقوال في كيفيّة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه العامّ، و بيّن ما هو الحقّ و الدليل عليه.

٥. هل الأمر با لشيء يقتضي النهي عن الضدّ الخاصّ؟

٦. ما الفرق بين مسلك التلازم و مسلك المقدّميّة؟

٧. ما هي شبهة الكعبيّ؟ و بِمَ تبطل؟

٨. ما الدليل على بطلان مسلك التلازم و مسلك المقدّميّة؟

٩. ما هي الثمرة لمسألة الضدّ؟ و ما هي موارد ظهورها؟

١٠. بيّن ما نسب إلى المحقّق الثاني في المقام، و اذكر كلام المحقّق النائيني في ردّه.

١١. ما هو محلّ البحث في مسألة الترتّب؟

○ التمرين الثاني

١. ما هي الأقوال في المقدّميّة؟

---

١. و إن شئت فراجع *نهاية الأفكار* ٢: ٣٧٤ ـ ٣٧٧؛ *نهاية الدراية* ١: ٤٤٥ ـ ٤٧٩، *المحاضرات* ٣: ٩١ ـ ٢٠١، *تهذيب الأُصول* ١: ٢٤٩ ـ ٢٦٨.

٢. *فوائد الأُصول* ١: ٣٣٦ ـ ٣٩٣.

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر و النهي

تحرير محلّ النزاع

و اختلف الأُصوليّون من القديم في أنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهي في واحد أو لا يجوز؟[١] ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة[٢]، و جملةٌ من أصحابنا، أوّلهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه[٣]، و عليه جماعة من محقّقي المتأخّرين[٤]. و ذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة[٥]، و أكثر أصحابنا[٦].

---

١. هذا هو المعروف من القديم في عنوان المسألة. و عدل عنه المتأخّرون إلى أنّ العنوان القابل للنزاع هكذا: «هل يستلزم تعلّق الأمر بشيء و النهي عن الشيء الآخر المتّحدين إيجاداً و وجوداً اجتماع الأمر و النهي في الشيء الواحد أم لا؟». و ذلك لأنّ امتناع الاجتماع عندهم من الواضحات. راجع *فوائد الأُصول* ٢: ٣٩٦_٣٩٧؛ *نهاية الأفكار* ٢: ٤٠٨_٤٠٩؛ *نهاية النهاية* ١: ٢١٠.

٢. نُسب إليهم في *قوانين الأُصول* ١: ١٤٠. و الوجه في ذهابهم إلى الجواز أنّهم ذهبوا إلى جواز التكليف بما لايطاق، كما في *المواقف*: ٣٣٠. و ذهب بعضهم إلى عدم الجواز كالباقلاني كما في *مطارح الأنظار*: ١٢٩.

٣. قد نقل المحدّث الكلينيّ عن الفضل بن شاذان أنّه قال: «... كرجلٍ دخل دارَ قومٍ بغير إذنهم فصلّى فيها فهو عاصٍ في دخوله الدار و صلاته جائزة...» *الكافي* ٦: ٩٤. فالظاهر من كلامه أنّه قائلٌ بجواز اجتماع الأمر و النهي، حيث حكم بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة.

و لكنّ الشيخ الأنصاريّ أنكر نسبته إليه، فقال ـ على ما في تقريرات درسه ـ: «و الإنصاف أنّ الاستظهار من كلام الفضل ممّا لا وجه له؛ لأنّه هو الذي نقله الكلينيّ في كتاب الطلاق، و هو يدلّ على صحّة الصلاة في الدار المغصوبة، و هو أعمّ من القول بالجواز». *مطارح الأنظار*: ١٢٩

٤. قال المحقّق القميّ: «و ذهب إليه جلّة من فحول متأخّرينا، كمولانا المحقّق الأردبيليّ، و سلطان العلماء، و المحقّق الخوانساريّ، و ولده المحقّق، و الفاضل المدقّق الشيروانيّ، و الفاضل الكاشانيّ، و السيّد الفاضل صدر الدين، و أمثالهم». *قوانين الأُصول* ١: ١٢٩.

و ذهب إليه بعض المعاصرين، كالمحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ١: ٣٩٨، و السيّد البروجرديّ في *نهاية الأُصول*: ٢٣٢، و الإمام الخمينيّ في *المناهج* ٢: ١٢٨.

٥. نُسب إليهم في *مطارح الأنظار*: ١٢٩.

٦. منهم المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ١٩٣، و صاحب الفصول في *الفصول*: ١٢٥، و صاحب المعالم في *معالم الدين*: ١٠٧، و صاحب الجواهر في *الجواهر* ٨: ١٤٣.

و كأنّ المسألة ـ فيما يبدو من عنوانها ـ من الأبحاث التافهة[1]؛ إذ لا يمكن أن نتصوّر النزاع في إمكان اجتماع الأمر و النهي في واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال، كما تقوله الأشاعرة؛ لأنّ التكليف هنا نفسه مُحالٌ، و هو الأمر و النهي بشيءٍ واحد. و امتناع ذلك من أوضح الواضحات، و هو محلّ وفاقٍ بين الجميع.

إذن، فكيف صحّ هذا النزاعَ من القوم؟! و ما معناه؟

والجواب أنّ التعبير باجتماع الأمر و النهي من خِداع العناوين، فلابدّ من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، و هي كلمة «الاجتماع، الواحد، الجواز». ثمّ ينبغي أن نبحث أيضاً عن قيدٍ آخَرَ لتصحيح النزاع، و هو قيد «المندوحة» الذي أضافه بعض المؤلّفين[2]، و هو على حقّ. و عليه نقول:

١. «الاجتماع» و المقصود منه هو الالتقاء الاتفاقيّ بين المأمور به و المنهيّ عنه في شيءٍ واحدٍ. و لا يُفرض ذلك إلّا حيث يُفرض تعلُّق الأمر بعنوانٍ، و تعلُّق النهي بعنوانٍ آخَرَ لا ربط له بالعنوان الأوّل، و لكن قد يتّفق نادراً أن يلتقي العنوانان في شيءٍ واحد و يجتمعا فيه، و حينئذٍ يجتمع ـ أي يلتقي ـ الأمر و النهي.

و لكن هذا الاجتماع و الالتقاء بين العنوانين على نحوين:

أ ـ أن يكون إجتماعاً مورديّاً، يعني أن لايكون هنا فعلٌ واحدٌ مطابقاً لكلٍّ من العنوانين، بل يكون هنا فعلان تقارنا و تجاورا في وقتٍ واحد، أحدهما يكون مطابقاً لعنوان الواجب، و ثانيهما مطابقاً لعنوان المحرّم، مثل النظر إلى الأجنبيّة في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مُطابَقُ عنوان الصلاة و لا الصلاة مطابَق عنوانِ النظر إلى الأجنبيّة، و لا هما يتطبّقان على فعلٍ واحدٍ؛ فإنّ مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحدٌ بامتناعه، و ليس هو داخلاً في مسألة الاجتماع هذه، فلو جمع المكلّف بينهما بأن نظر إلى الأجنبيّة في أثناء

---

١. تَفِهَ تَفْهاً: قَلَّ و خَسّ. بالفارسيّة: «كم، ناچيز». و المراد منها «بى مزه».

٢. أوّل من أخذ قيد «المندوحة» في محلّ النزاع هو المحقّق القميّ، و إن لم يصرّح به. راجع *قوانين الأُصول* ١: ١٤٠ و ١٤٢ و ١٥٣.

و أوّل من صرّح بذلك هو صاحب الفصول، حيث قال: «و إن اختلفت الجهتان و كان للمكلّف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع». *الفصول الغرويّة*: ١٢٤.

الصلاة فقد عصى و أطاع في آنٍ واحدٍ، و لا تفسد صلاته.

ب ـ أن يكون اجتماعاً حقيقيّاً، و إن كان ذلك في النظر العرفيّ، و في بادئ الرأي ـ يعني أنّه فعلٌ واحدٌ يكون مطابَقاً لكلٍّ من العنوانين، كالمثال المعروف «الصلاة في المكان المغصوب»، فإنّ مثل هذا المثال هو محلّ النزاع في مسألتنا، المفروضُ فيه أنّه لا ربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغصب المنهيّ عنه؛ و لكن قد يتّفق للمكلّف صدفةً أن يجمع بينهما بأن يصلّي في مكان مغصوب، فيلتقي العنوان المأمور به ـ و هو الصلاة ـ مع العنوان المنهيّ عنه ـ و هو الغصب ـ و ذلك في الصلاة المأتيّ بها في مكان مغصوب، فيكون هذا الفعل الواحد مطابَقاً لعنوان الصلاة ولعنوان الغصب معاً. وحينئذٍ إذا اتّفق ذلك للمكلّف فإنّه يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأمور به من جهةٍ، فيقتضي أن يكون المكلّف مطيعاً للأمر ممتثلاً، و داخلاً فيما هو منهيّ عنه من جهةٍ أُخرى، فيقتضي أن يكون المكلّف عاصياً به مخالفاً.

٢. «الواحد» والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أنّ له وجوداً واحداً يكون ملتقىً و مَجمعاً للعنوانين في مقابل المتعدّد بحسب الوجود، كالنظر إلى الأجنبيّة و الصلاة، فإنّ وجود أحدهما غير وجود الآخر، فإنّ الاجتماع في مثل هذا يسمّى «الاجتماعَ المورديَّ» كما تقدّم.

و الفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقىً للعنوانين، فإنّ التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين: إحداهما: أن يكون الالتقاء بسبب ماهيّته الشخصيّة. و ثانيتهما: أن يكون الالتقاء بسبب ماهيّته الكلّية، كأن يكون الكلّي نفسُهُ مجمعاً للعنوانين، كالكون الكلّي الذي ينطبق عليه أنّه صلاةٌ و غصبٌ.

و عليه، فالمقصود من الواحد في المقام الواحدُ في الوجود[1]. فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصيّ[2].

و بما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محلّ الكلام؛ و المراد بـه مـا إذا كـان

---

١. كما في *الكفاية*: ١٨٣.

٢. خلافاً للمحقّق القمّيّ و صاحب الفصول، فإنّهما خصّصا النزاع بالواحد الشخصيّ. راجع *قوانين الأُصول* ١: ١٤٠، و *الفصول الغرويّة*: ١٢٤.

المأمور به و المنهيّ عنه متغايرين وجوداً، و لكنّهما يدخلان تحت ماهيّة واحدة، كالسجود للّه و السجود للصنم، فإنّهما واحدٌ بالجنس باعتبار أنّ كلاًّ منهما داخلٌ تحت عنوان السجود، و لا شكّ في خروج ذلك عن محلّ النزاع.

٣. «الجواز» و المقصود منه الجواز العقليّ ـ أي الإمكانُ المقابل للامتناع ـ و هو واضح؛ و يصحّ أن يراد منه الجواز العقليّ المقابل للقبح العقليّ، و هو قد يرجع إلى الأوّل باعتبار أنّ القبيح ممتنعٌ على اللّه (تعالى).

و الجواز له معانٍ أُخر، كالجواز المقابل للوجوب و الحرمة الشرعيّين، و الجواز بمعنى الاحتمال؛ و كلّها غير مرادة قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتّضح لك جيّداً تحرير النزاع فيها، فإنّ حاصل النزاع في المسألة يكون أنّه في مورد التقاء عنوانَي المأمور به، و المنهيّ عنه في واحدٍ وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر و النهي؟

و معنى ذلك: أنّه هل يصحّ أن يبقى الأمر متعلّقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد، و يبقى النهي كذلك متعلّقاً بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلّف مطيعاً و عاصياً معاً في الفعل الواحد، أو أنّه يمتنع ذلك و لا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إمّا مأموراً به فقط، أم منهيّاً عنه فقط، أي إنّه إمّا أن يبقى الأمر على فعليّته فقط، فيكون المكلّف مطيعاً لا غير، أو يبقى النهي على فعليّته فقط، فيكون المكلّف عاصيا لا غير.

و القائل بالجواز لابدّ أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

١. أن يرى أنّ العنوان بنفسه هو متعلّقُ التكليف، و لا يسري الحكم إلى المعنون، فانطباق عنوانين على فعلٍ واحدٍ لايلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلّقاً للحكمين، فلايمتنع الاجتماع ـ أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهيّ عنه في واحد ـ؛ لأنّه لايلزم منه اجتماع نفس الأمر و النهي في واحد.

٢. أن يرى أنّ المعنون ـ على تقدير تسليم أنّه هو متعلّقُ الحكم حقيقةً لا العنوان ـ، يكون متعدّداً واقعاً، إذا تعدّد العنوان؛ لأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفيّ، ففي الحقيقة ـ و إن كان فعلٌ واحدٌ في ظاهر الحال صار مطابَقاً للعنوانين ـ هناك

معنونان كلُّ واحدٍ منهما مطابَقٌ لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب و الحرمة بالدقّة العقليّة إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا: إنّه لا بأس فيه من الاجتماع.

و على هذا، فليس هناك واحدٌ بحسب الوجود يكون مجمعاً بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهيّ عنه في وجوده. و لا تلزم سراية الأمر إلى ما تعلّق به النهي، و لا سرايةُ النهي إلى ما تعلّق به الأمر، فيكون المكلّف في جَمْعه بين العنوانين مطيعاً و عاصياً في آنٍ واحدٍ، كالناظر إلى الأجنبيّة في أثناء الصلاة.

و بهذا يتّضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر و النهي، و في الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الأمر و النهي في واحد، بل إمّا أنّه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به و المنهيّ عنه في واحد دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر و النهي، و إمّا أن يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماعٌ بين الأمر و النهي، و لا بين المأمور به و المنهيّ عنه.

و أمّا القائل بالامتناع: فلابدّ أن يذهب إلى أنّ الحكم يسري من العنوان إلى المعنون و أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدُّدَ المعنون؛ فإنّه لا يمكن حينئذٍ بقاء الأمر و النهي معاً و توجّهُهما متعلّقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود؛ لأنّه يلزم اجتماع نفس الأمر و النهي في واحد، و هو مستحيلٌ، فإمّا أن يبقى الأمر و لا نهي، أو يبقى النهي و لا أمر.

و لقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع؛ إذ عبّر بكلمة «التوجّه» بدلاً عن كلمة «الاجتماع» فقال: «الحقّ امتناع توجّه الأمر و النهي إلى شيءٍ واحدٍ...»[1].

المسألة من الملازمات العقليّة غير المستقلّة[2]

و من التقرير المتقدّم لبيان محلّ النزاع يظهر كيف أنّ المسألة هذه ينبغي أن تدخل في

---

١. *معالم الدين*: ١٠٧.

٢. اعلم أنّهم اختلفوا في كونها من المسائل الأُصوليّة أو غيرها. فذهب المحقّق القمّيّ إلى أنّها من المسائل الكلاميّة. و ذهب الشيخ الأنصاريّ إلى أنّها من المبادئ الأحكاميّة. و ذهب المحقّق النائيني إلى أنّها من المبادئ التصديقيّة لعلم الأُصول. و ذهب أكثر المعاصرين إلى أنّها من المسائل الأُصوليّة غير المستقلّة. واختاره المصنّف في المقام. راجع *القوانين* ١: ١٤٠؛ *مطارح الأنظار*: ١٢٦؛ *فوائد الأُصول* ٢: ٣٩٨؛ *نهاية الأفكار* ٢: ٤٠٧؛ *المحاضرات* ٤: ١٨٠؛ *مناهج الوصول* ٢: ١١٣.

الملازمات العقليّة غير المستقلّة، فإنّ معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقليّة القائلة بامتناع اجتماع الأمر و النهي في شيءٍ واحدٍ حقيقيٍّ.

توضيح ذلك أنّه إذا قلنا بأنّ الحكم يسري من العنوان إلى المعنون، و أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون؛ فإنّه يتنقّح عندنا موضوع اجتماع الأمر و النهي في واحد الثابتين شرعاً. فيقال على نهج القياس الاستثنائيّ هكذا: «إذا التقى عنوان المأمور به والمنهيّ عنه في واحدٍ بسوء الاختيار، فإن بقي الأمر و النهي فعليّين معاً، فقد اجتمع الأمر و النهي في واحد». و هذه هي الصغرى.

و مستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون، و أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون. و إنّما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر و النهي شرعاً بعنوانيهما.

ثمّ تقول: «و لكنّه يستحيل اجتماع الأمر و النهي في واحد». و هذه هي الكبرى. و هذه الكبرى عقليّة تثبت في غير هذه المسألة.

و هذا القياس استثنائيٌّ قد استثني فيه نقيض التالي، فيثبت به نقيض المقدّم، و هو عدم بقاء الأمر و النهي فعليّين معاً.

و أمّا بناءً على الجواز: فيخرج هذ المورد من مورد الالتقاء عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقليّة.

و لا يجب في كون المسألة أُصوليّةً من المستقلّات العقليّة و غيرها أن تقع صغرى للكبرى العقليّة على تقدير جميع الأقوال، بل يكفي أن تقع صغرى على أحد الأقوال فقط، فإنّ هذا شأن جميع المسائل الأُصوليّة المتقدّمة اللفظيّة و العقليّة، ألا ترى أنّ المباحث اللفظيّةَ كلّها لتنقيح صغرى أصالة الظهور، مع أنّ المسألة لا تقع صغرى لأُصالة الظهور على جميع الأقوال فيها، كمسألة دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، فإنّه على القول بالاشتراك اللفظيّ أو المعنويّ لا يبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره.

و لا وجه لتوهّم كون هذه المسألة فقهيّةً، أو كلاميّةً، أو أُصوليّةً لفظيّة، و هو واضحٌ بعد ما قدّمناه من شرح تحرير النزاع، و بعد ما ذكرناه سابقاً في أوّل هذا الجزء من مناط كون

المسألة الأُصوليّة من باب غير المستقلاّت العقليّة[١].

مناقشة *الكفاية* في تحرير النزاع

و بعد ما حرّرناه من بيان النزاع في المسألة يتّضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: إمّا القول بأنّ متعلّقَ الأحكام هي نفس العنوانات دون معنوناتها، و إمّا القول بأنّ تعدُّدَ العنوان يستدعي تعدُّدَ المعنون[٢].

فتكون مسألة تعدّد المعنون بتعدّد العنوان و عدم تعدّده حيثيّةً تعليليّةً في مسألتنا و من المبادئ التصديقيّة لها على أحد احتمالين، لا أنّها هي نفس محلّ النزاع في الباب، فإنّ البحث هنا ليس إلّا عن نفس الجواز و عدمه، كما عبّر بذلك كلّ مَنْ بحث عن هذه المسألة من القديم.

و من هنا تتجلّى المناقشة فيما أفاده في *كفاية الأُصول* من رجوع محلّ البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدّد العنوان لتعدّد المعنون و عدمه[٣]، فإنّه فرقٌ عظيم بين ما هو محلّ النزاع و بين ما يبتني عليه النزاع في أحد احتمالين؛ فلاوجه للخلط بينهما و إرجاع أحدهما إلى الآخَر، و إن كان في هذه المسألة لابدّ للأُصوليّ من البحث عن أنّ تعدُّدَ العنوان هل يوجب تعدُّدَ المعنون؟ باعتبار أنّ هذا البحث ليس ممّا يُذكر في موضعٍ آخَرَ.

قيد المندوحة

ذكرنا فيما سبق أنّ بعضهم قيّد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحةٌ في مقام الامتثال[٤].

و معنى «المندوحة» أن يكون المكلّف متمكّناً من امتثال الأمر في مورد آخَرَ غيرِ مورد الاجتماع.

---

١. راجع الصفحة: ٢٢١ و ٢٤٩.

٢. بالنظر الدقيق الفلسفيّ.

٣. راجع *كفاية الأُصول*: ١٨٤.

٤. راجع التعليقة رقم (٢) من الصفحة: ٣٢١.

و نظر إلى ذلك كلّ مَنْ قيّد موضعَ النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلّف.

و إنّما قُيِّدَ بها موضع النزاع للاتّفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، و ذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع، لا بسوء اختيار المكلّف.

و السرّ واضحٌ؛ فإنّه عند الانحصار تستحيل فعليّة التكليفين؛ لاستحالة امتثالهما معاً؛ لأنّه إن فعل ما هو مأمورٌ به فقد عصى النهي، و إن تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذٍ بين الأمر و النهي.

و ظاهرٌ أنّ اعتبار قيد المندوحة لازمٌ لما ذكرناه؛ إذ ليس النزاع جهتيّاً ـ كما ذهب إليه صاحب الكفاية[1] ـ، أي من جهة كفاية تعدّد العنوان في تعدّد المعنون و عدمه و إن لم يجز الاجتماع من جهة أُخرى، حتّى لانحتاج إلى هذا القيد، بل النزاع ـ كما تقدّم[2] ـ هو في جواز الاجتماع و عدمه من أيّة جهةٍ فُرِضَتْ و ليس جهتيّاً. و عليه، فما دام النزاع غيرَ واقع في عدم الجواز في صورة عدم المندوحة فهذه الصورة لا تدخل في محلّ النزاع في مسألتنا.

فوجب ـ إذن ـ تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم[3].

الفرق بين بابَي التعارض و التزاحم و مسألة الاجتماع

من المسائل العَويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض و باب التزاحم، ثمّ بينهما و بين مسألة الاجتماع. و لابدّ من بيان فرق بينها لتنكشف جيّداً حقيقة النزاع في مسألتنا «مسألة الاجتماع».

وجه الإشكال في التفرقة أنّه لا شبهة في أنّ من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان

---

١. *كفاية الأُصول*: ١٨٧. و اعترض عليه المحقّق الأصفهاني، ثمّ ذكر وجهاً آخر لإنكار لزوم قيد المندوحة، راجع *نهاية الدراية* ١: ٥١٣ ـ ٥١٤.

٢. تقدّم في الصفحة: ٣٢٠ ـ ٣٢٤.

٣. منهم صاحب الفصول في *الفصول الغرويّة*: ١٢٤، و المحقّق الحائري في *درر الفوائد* ١: ١١٥، و أبو المجد الأصفهاني في *وقاية الأذهان*: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

بين دليلَيِ الأمر و النهي عمومٌ و خصوصٌ من وجه، و ذلك من أجل العموم من وجه بين متعلَّقَيِ الأمر و النهي ـ أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به، و عنوان المنهيّ عنه ـ، بينما أنّ التزاحم بين الوجوب و الحرمة من موارده أيضاً العموم من وجه بين الأمر و النهي من هذه الجهة. و كذلك مسألة الاجتماع موردها منحصرٌ فيما إذا كان بين عنوانَيِ المأمور به و المنهيّ عنه عمومٌ من وجه.

فيتّضح أنّه مورد واحد ـ و هو مورد العموم من وجه بين متعلَّقَيِ الأمر و النهي ـ يصحّ أن يكون مورداً للتعارض و باب التزاحم و مسألة الاجتماع، فما المائز و الفارق؟

فنقول: إنّ العموم من وجه إنّما يفرض بين متعلَّقَي الأمر و النهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد، سواءٌ كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان و معنونه، أو من قبيل الكلّي، و فرده[1]؛ و هذا بديهيٌّ، و لكنّ العنوان المأخوذ في متعلّق الخطاب من

---

١. إنّما يفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعاً مورديّاً، بل كان اجتماعاً حقيقيّاً، و نعني بالاجتماع الحقيقيّ أن يكون فعلٌ واحدٌ ينطبق عليه العنوانان على وجهٍ يصحّ في كلٍّ منهما أن يكون حاكياً عنه، و مرآةً له و إن كان منشأ كلٍّ من العنوانين مبايناً في وجوده بالدقّة العقليّة لمنشأ العنوان الآخر.

و لكن انطباق العناوين على فرد واحد لا يجب فيه أن يكون من قبيل انطباق الكلّي على فرده، أي لا يجب أن يكون المعنون فرداً للعنوان و من حقيقته، لأنّ المعنون كما يجوز أن يكون من حقيقة العنوان يجوز أن يكون من حقيقة أُخرى، و إنّما الذهن يجعل من العنوان حاكياً، و مرآةً عن ذلك المعنون، كمفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود، مع أنّه ليس من حقيقته، و مثله مفهوم الجزئيّ الذي هو عنوان للجزئيّ الحقيقيّ و ليس هو بجزئيٍّ بل كلّيٌّ، و كذا مفهوم الحرف و النسبة و هكذا.

و لأجل هذا عمّمنا العنوان إلى قسمين. و هذا التعميم سينفعك فيما يأتي في بيان المختار في المسألة، فكن على ذكرٍ منه. و لقد أحسن المولى صدر المحقّقين في تعبيره للتفرقة بين القسمين؛ إذ قال في الجزء الأوّل من الأسفار: «و فرقٌ بين كون الذات مصدوقاً عليه بصدقِ مفهومٍ، و كونها مصداقاً لصدقه»*. و قد أراد بالمصدوق النحوَ الثاني، و هو العنوان الصرف بالنسبة الى معنونه، و أراد بالمصداق فرد الكلّي، و ياليت أن يُعمَّم هذا الاصطلاحُ المخترعُ منه للتفرقة بين القسمين. ـ منه ﷺ ـ.

---

* الحكمة المتعالية (الأسفار) ١: ١٥٧.

جهة عمومه على نحوين:

١. أن يكون ملحوظاً في الخطاب، فانياً في مصاديقه على وجهٍ يَسَع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميّزات، فيكون شاملاً في سَعَته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيعدّ في حكم المتعرّض لحكم خصوص موضع الالتقاء، و لو من جهة كون موضع الالتقاء متوقَّعَ الحدوث على وجهٍ يكون من شأنه أن ينبّه عليه المتكلّم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجهٍ يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميّزات لهذا الغرض من التنبيه و نحوه. و لا نضايقك أن تسمّيَ مثلَ هذا العموم «العمومَ الاستغراقيّ»، كما صنع بعضهم[1].

و المقصود أنّ العنوان إذا أُخذ في الخطاب على وجه يَسَع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميّزات، يكون في حكم المتعرّض لحكم كلّ فردٍ من أفراده، فيكون نافياً بالدلالة الالتزاميّة لكلّ حكمٍ منافٍ لحكمه.

٢. أن يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب، فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد ـ أي لم تُلحظ فيه الكثراتُ و المميّزات في مقام الأمر بوجود الطبيعة، و لا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الأُخرى ـ، فيكون المطلوب في الأمر و المنهيّ عنه في النهي صِرْفَ وجودِ الطبيعة. و لْيُسَمَّ مثلُ هذا العموم «العمومَ البدليَّ»، كما صنع بعضهم[2].

فإن كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأوّل فإنّ موضع الالتقاء يكون العامّ حجّةً فيه، كسائر الأفراد الأُخرى، بمعنى أن يكون متعرّضاً بالدلالة الالتزاميّة لنفي أيّ حكمٍ آخَرَ، منافٍ لحكم العامّ بالنسبة إلى الأفراد و خصوصيّات المصاديق.

و في هذه الصورة لابدّ أن يقع التعارض بين دليلَي الأمر و النهي في مقام الجعل و التشريع؛ لأنّهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزاميّة في كلٍّ منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

---

١. و هو المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٥: ١٥٢.

٢. *المصدر السابق*.

والتحقيق أنّ التعارض بين العامّين من وجه إنّما يقع بسبب دلالة كلٍّ منهما بـالدلالة الالتزاميّة على انتفاء حكم الآخَر، و من أجلها يـتكاذبان، و إلّا فـالدلالتان المـطابقيّتان بأنفسهما في العامّين من وجه لايَتكاذبان، فلاتتعارضان ما لم يلزم مـن ثـبوت مـدلول إحداهما نفيُ مدلول الأُخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقيّين إلّا تنافياً بالعَرَض لا بالذات.

و من هنا يعلم أنّ هذا الفرض ـ و هو فَرْضُ كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأوّل ـ ينحصر في كونه مورداً للتعارض بين الدليلين، و لاتصل النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، و لاإلى النزاع في جواز اجتماع الأمر و النـهي و عـدمه؛ لأنّ مقتضى القاعدة في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجّيتهما بـالنسبة إلى مـورد الالتقاء، فلايجوز فيه الوجوب و لاالحرمة. و لايُفرض التزاحم، أو مسألةُ النزاع في جواز الاجتماع إلّا حيث يُفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء و بقاءُ حجّيتهما بالنسبة إليه، أي إنّه لم‌يكن تعارضٌ بين الدليلين في مقام الجعل و التشريع.

و إن كان العنوان مأخوذاً على النحو الثاني، فهو مورد التزاحم، أو مسألةِ الاجتماع، و لايقع بين الدليلين تعارضٌ حينئذٍ. و ذلك مثل قوله: «صلِّ»، و قوله: «لا تغصب»، باعتبار أنّه لم‌يُلحظ في كلٍّ من خطاب الأمر و النهي الكثراتُ و المميّزات على وجهٍ يسع العنوانُ جميعَ الأفراد، و إن كان نفس العنوان في حدّ ذاته و إطلاقه شاملاً لجميع الأفراد؛ فإنّه في مثله يكون الأمر متعلّقاً بصرف وجود الطبيعة للصلاة، و امتثاله يكون بفعل أيّ فردٍ مـن الأفراد، فلم‌يكن ظاهراً في وجوب الصلاة حتى في مورد الغصب على وجهٍ يكـون دالاً بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء حكم آخَرَ في هذا المورد ليكون نافياً لحرمة الغصب فـي المورد. و كذلك النهي يكون متعلّقاً بصرف طبيعة الغصب، فـلم‌يكن ظـاهراً فـي حـرمة الغصب حتّى في مورد الصلاة على وجهٍ يكون دالاً بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء حكـمٍ آخَرَ في هذا المورد؛ ليكون نافياً لوجوب الصلاة.

و في مثل هذين الدليلين ـ إذا كانا على هذا النحو ـ يكون كلٌّ منهما أجنبيّاً في عموم عنوان متعلّق الحكم فيه عن عنوان متعلّق الحكم الآخر ـ أي إنّه غير مـتعرّض بـدلالته

الالتزاميّة لنفي الحكم الآخر ـ فلايتكاذبان في مقام الجعل و التشريع، فلايقع التعارض بينهما، إذ لا دلالةً التزاميّةً لكلٍّ منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء. و لا تعارض بين الدلالتين المطابقيّتين بما هما؛ لأنّ المفروض أنّ المدلول المطابقيّ من كلٍّ منهما هو الحكم المتعلّق بعنوان أجنبيّ في نفسه عن العنوان المتعلّق للحكم الآخر.

و حينئذٍ إذا صادف أن ابتُلي المكلّف بجمعهما على نحو الاتّفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: إمّا أن تكون له مندوحةٌ من الجمع بينهما، و لكنّه هو الذي جمع بينهما بسوء اختياره و تصرّفه، و إمّا أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فإن كان الأوّل فإنّ المكلّف حينئذٍ يكون قادراً على امتثال كلّ من التكليفين، فيصلّي و يترك الغصب، و قد يصلّي و يغصب في فعلٍ آخَرَ. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلّى في مكان مغصوب، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الأمر و النهي، فإن قلنا بالجواز كان مطيعاً و عاصياً في آنٍ واحدٍ، و إن قلنا بعدم الجواز فإنّه: إمّا أن يكون مطيعاً لا غير إذا رجّحنا جانب الأمر، أو عاصياً لا غير إذا رجّحنا جانب النهي؛ لأنّه حينئذٍ يقع التزاحم بين التكليفين فيُرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

و إن كان الثاني فإنّه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليّين؛ لأنّه ـ حسَبَ الفرض ـ لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل و الإنشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلّف على التفريق بين الامتثالين، فيدور الأمر حينئذٍ بين امتثال الأمر و بين امتثال النهي؛ إذ لا يمكنه امتثالهما معاً من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحقّ الذي ينبغي أن يعوّل عليه في سرّ التفريق بين بابي التعارض و التزاحم، و بينهما و بين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه بين متعلّقي الخطابين ـ خطابِ الوجوب و الحرمة ـ، و لعلّه يمكن استفادته من مطاوي كلماتهم و إن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك، بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا رحمهم الله في وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى «أنّه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلّا إذا أُحرز في كلٍّ واحدٍ من متعلّقي الإيجاب و التحريم مناطُ حكمه مطلقاً، حتّى في مورد التصادق و الاجتماع، و أمّا إذا لم يحرز مناطُ كلٍّ من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط أحد

الحكمين بلا تعيين فالمورد يكون من باب التعارض؛ للعلم الإجماليّ حينئذٍ بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً[١]».

هذا خلاصة رأيه ﷺ، فجعل إحراز مناط الحكمين في مـورد الاجـتماع و عـدمَه هـو المناطَ في التفرقة بين مسألة الاجتماع و باب التعارض، بينما أنّ المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزاميّة على نفي الحكم الآخر و عـدمِها، فـمع هـذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين، فيتعارضان، و بدونها لا تعارض، فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

و يمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة؛ لأنّه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهما الالتزاميّة لا يُحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما أنّه مـع عـدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكلٍّ من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لابدّ من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقيّ.

و أمّا شيخنا النائينيّ: فقد ذهب إلى «أنّ مناط دخول المورد في بـاب التـعارض أن تكون الحيثيّتان في العامّين من وجه حيثيّتين تعليليّتين؛ لأنّه حينئذٍ يـتعلّق الحكـم فـي كلٍّ منهما بنفس ما يتعلّق بـه الآخـر، فـيتكاذبان، و أمّـا إذا كـانتا تـقييديّتين: فـلا يـقع التعارض بينهما، و يدخلان حينئذٍ في مسألة الاجتماع مع المندوحة، و في باب التزاحم مع عدم المندوحة[٢]».

و نحن نقول: في الحيثيّتين التقييديّتين إذا كان بين الدلالتين تكاذُبٌ من أجل دلالتهما الالتزاميّة على نفي الحكم الآخر ـ على نحو ما فصّلناه ـ فإنّ التعارض بينهما لا مـحالة واقعٌ، و لا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع.

و لنا مناقشة معه في صورة الحيثية التعليليّة، يطول شرحها، و لا يهمّ التعرّض لها الآنَ، و فيما ذكرناه الكفايةُ، و فوق الكفاية للطالب المبتدئ.

---

١. *كفاية الأُصول*: ١٨٩.

٢. *أجود التقريرات* ٢: ١٦٠.

الحقّ في المسألة

بعد ما قدّمنا ـ من توضيح تحرير النزاع و بيان موضع النزاع ـ نقول: إنّ الحقّ في المسألة هو «الجواز». و قد ذهب إلى ذلك جمع من المحقّقين المتأخّرين[١].

و سندنا يبتني على توضيحٍ و اختيار ثلاثة أمور مترتّبة:

أوّلاً: أنّ متعلّق التكليف ـ سواء كان أمراً أو نهياً ـ ليس هو المعنونَ[٢]، أي الفردَ الخارجيَّ للعنوان بما له من الوجود الخارجيّ؛ فإنّه يستحيل ذلك، بل متعلّق التكليف دائماً و أبداً هو العنوان، على ما سيأتي توضيحه[٣].

و اعتبِرْ ذلك بالشوق، فإنّ الشوق يستحيل أن يتعلّق بالمعنون؛ لأنّه إمّا أن يتعلّق به حالَ عدمِهِ أو حالَ وجودِهِ، و كلٌّ منهما لا يكون؛ أمّا الأوّل: فيلزم تقوّم الموجود بالمعدوم، و تحقّق المعدوم بما هو معدوم ـ لأنّ المشتاق إليه له نوع من التحقّق بالشوق إليه ـ و هو محالٌ واضح؛ و أمّا الثاني: فلأنّه يكون الاشتياق إليه تحصيلاً للحاصل و هو محالٌ؛ فإذن لا يتعلّق الشوق بالمعنون لا حالَ وجوده، و لا حالَ عدمه.

مضافاً إلى أنّ الشوق من الأُمور النفسيّة، و لا يعقل أن يتشخّص ما في النفس بدون متعلَّقٍ مّا، كجميع الأُمور النفسيّة، كالعلم، و الخَيال، و الوهم، و الإرادة، و نحوها، و لا يعقل أن يتشخّص بما هو خارج عن أُفق النفس من الأُمور العينيّة؛ فلابدّ أن يتشخّص بالشيء المشتاق إليه بما له من الوجود العنوانيّ الفرضيّ، و هو المشتاق إليه أوّلاً و بالذات، و هو الموجود بوجود الشوق، لا بوجودٍ آخَرَ وراءَ الشوق، و لكن لمّا كان يؤخذ العنوان بما هو حاكٍ و مرآةٌ عمّا في الخارج ـ أي عن المعنون ـ فإنّ المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً و

---

١. راجع: التعليقة رقم «٤» من الصفحة: ٣٢٠.

٢. خلافاً للمحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ١٩٣؛ فإنّه قال: «لاشبهة في أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف و ما هو في الخارج يصدر عنه و هو فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه، و لا ما هو عنوانه....». و اختاره المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٢: ٤٠٠ ـ ٤٠٢.

٣. يأتي بعد أسطر.

بالعرض، نظير العلم؛ فإنّه لا يعقل أن يتشخّص بالأمر الخارجيّ، و المعلومُ بالذات دائماً و أبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم، و لكن بما هو حاكٍ و مرآةٌ عن المعنون.

و أمّا المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

و في الحقيقة إنّما يتعلّق الشوق بشيء إذا كان له جِهةُ وجدان وجهةُ فقدان، فلا يتعلّق بالمعدوم من جميع الجهات، و لا بالموجود من جميع الجهات. و جهة الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أُفق النفس باعتبار ما له من وجود عنوانيّ فرضيّ. وجهة الفقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقيُّ في الخارج، و معنى الشوق إليه هو الرغبة في إخراجه من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعليّة و التحقيق.

و إذا كان الشوق على هذا النحو، فكذلك حالُ الطلب و البعث بلا فرق، فيكون حقيقة طلب الشيء هو تعلُّقه بالعنوان لإخراجه من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعليّة و التحقيق[١].

ثانياً: أنّا لمّا قلنا بأنّ متعلّق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعني أنّ العنوان بما له من الوجود الذهنيّ يكون متعلّقاً للطلب؛ فإنّ ذلك باطلٌ بالضرورة؛ لأنّ مثار الآثار و متعلَّقَ الغرض و الذي تترتّب عليه المصلحة و المفسدة هو المعنون لا العنوان؛ بل نعني أنّ المتعلّق هو العنوان حالَ وجوده الذهنيّ، لا أنّه بما له من الوجود الذهنيّ أو هو مفهوم، و معنى تعلّقه بالعنوان حالَ وجوده الذهنيّ أنّه يتعلّق به نفسِه باعتبار أنّه مرآةٌ عن المعنون و فانٍ فيه، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهنيّ عينَ التحلية به.

ثالثاً: أنّا إذ نقول: «إنّ المتعلّق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون، و فانٍ فيه» لا نعني أنّ المتعلَّق الحقيقيّ للتكليف هو المعنون، و أنّ التكليف يسري من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه ـ كما قيل[٢] ـ فإنّ ذلك باطلٌ بالضرورة أيضاً؛ لما تقدّم أنّ المعنون يستحيل أن يكون متعلَّقاً للتكليف بأيّ حالٍ من الأحوال، و هو محالٌ حتّى لو كان بتوسّط العنوان، فإنّ توسُّطَ العنوان لا يخرجه عن استحالة تعلّق التكليف به؛ بل نعني

---

١. هذا الأمر كلّه ما أفاده المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ١: ٤٨٤ و ٥٢٥ ـ ٥٢٨.

٢. و هو الظاهر من كلام المحقّق العراقي في *نهاية الأفكار* ٢: ٣٨٧ ـ ٣٨٨، و *بدائع الأفكار* ١: ٤٢٠.

و تقول: إنّ الصحيح أنّ متعلّق التكليف هو العنوان بما هو مرآةٌ وفانٍ في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحِّحَ لتعلّق التكليف به فقط؛ إذ إنّ الغرض إنّما يقوم بالمعنون المَفنيّ فيه، لا أنّ الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنون و متعلّقاً به. و فرقٌ كبير بين ما هو مصحِّحٌ لتعلُّق التكليف بشيءٍ، و بين ما هو بنفسه متعلَّق التكليف. و عدم التفرقة بينهما هو الذي أوهم القائلين بأنّ التكليف يسري إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه، و لايزال هذا الخلط بين ما هو بالذات و ما هو بالعرض مَثارَ كثيرٍ من الاشتباهات التي تقع في علمَيِ الأُصول و الفلسفة. و الفناء و الآليّة في الملاحظة هو الذي يُوقع الاشتباه و الخلط، فيُعطىٰ ما للعنوان للمعنون و بالعكس.

و إذا عسر عليك تفهُّمُ ما نَرمي إليه فاعتبِرْ ذلك في مثال الحرف حينما نحكم عليه بأنّه لا يُخبر عنه؛ فإنّ عنوان الحرف و مفهومَه اسمٌ يُخبر عنه، كيف و قد أُخبر بأنّه لا يُخبر عنه؟ و لكن إنّما صحّ الإخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه في المعنون؛ لأنّه هو الذي له هذه الخاصيّةُ، ويقوم به الغرض من الحكم، و مع ذلك لا يَجعل ذلك كَوْنَ المعنون ـ و هو الحرف الحقيقيّ ـ موضوعاً للحكم حقيقةً أوّلاً و بالذات؛ فإنّ الحرف الحقيقيّ يستحيل أن يكون موضوعاً للحكم و طرفاً للنسبة بأيّ حالٍ من الأحوال و لو بتوسّط شيءٍ، كيف و حقيقته النسبة و الربط، و خاصّته أنّه لا يُخبر عنه؟. و عليه، فالمخبَر عنه أوّلاً و بالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهومٌ موجودٌ في الذهن؛ فإنّه بهذا الاعتبار يُخبر عنه، بل بما هو فانٍ في المعنون و حاكٍ عنه، فالمصحِّح للإخبار عنه بأنّه لا يُخبر عنه هو فناؤه في معنونه، فيكون الحرف الحقيقيّ المعنونُ مخبراً عنه ثانياً و بالعَرَض، و إن كان الغرض من الحكم إنّما يقوم بالمَفنيّ فيه، و هو الحرف الحقيقيّ.

و على هذا يتّضح جليّاً كيف أنّ دعوى سراية الحكم أوّلاً و بالذات من العنوان إلى المعنون منشؤها الغفلة [عن التفرقة] بين ما هو المصحِّح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحِّح، فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه، و بين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض، فالمصحِّح للحكم شيءٌ و المحكوم عليه و المجعول موضوعاً شيءٌ آخرُ. و من العجيب أن يصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفنّ في المعقول.

نعم، إذا كان القائل بالسراية يقصد أنّ العنوان يؤخذ فانياً في المعنون، و حاكياً عنه، و أنّ الغرض إنّما يقوم بالمعنون فذلك حقٌّ و نحن نقول به، و لكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذي يهدف إليه؛ لأنّا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلّق التكليف نفسَ المعنون، و إنّما يكون متعلّقاً له ثانياً و بالعَرَض، كالمعلوم بالعرض ـ كما أشرنا إليه فيما سبق ـ، فإنّ العلم إنّما يتعلّق بالمعلوم بالذات، و يتقوّم به، و ليس هو إلّا العنوانَ الموجود بوجودٍ علميّ، و لكن باعتبار فنائه في معنونه يقال للمعنون: «إنّه معلومٌ»، و لكنّه في الحقيقة هو معلومٌ بالعرض لا بالذات، و هذا الفناء هو الذي يخيّل الناظرَ أنّ المتعلّق الحقيقيّ للعلم هو المعنون، و لقد أحسنوا في تعريف العلم بأنّه «حصول صورة الشيء لدى العقل، لا حصولُ نفس الشيء»، فالمعلوم بالذات هو الصورة، و المعلوم بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل.

و إذا ثبت ما تقدّم، و اتّضح ما رمينا إليه ـ من أنّ متعلّق التكليف أوّلاً و بالذات هو العنوان و أنّ المعنون متعلّقٌ له بالعرض ـ يتّضح لك الحقّ جليّاً في مسألتنا «مسألة اجتماع الأمر و النهي»، و هو أنّ الحقّ جواز الاجتماع.

و معنى جواز الاجتماع أنّه لا مانع من أن يتعلّق الإيجاب بعنوانٍ، و يتعلّقَ التحريم بعنوانٍ آخَرَ، و إذا جمع المكلّف بينهما صدفةً بسوء اختياره فإنّ ذلك لا يَجعل الفعل الواحد المعنونَ لكلٍّ من العنوانين متعلّقاً للإيجاب و التحريم إلّا بالعرض، و ليس ذلك بمُحالٌ؛ فإنّ المُحال إنّما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلّقاً للإيجاب و التحريم.

و عليه، فيصحّ أن يقع الفعل الواحد امتثالاً للأمر من جهةٍ باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه، و عصياناً للنهي من جهةٍ أُخرى باعتبار انطباق عنوان المنهيّ عنه عليه. و لا محذور في ذلك مادام أنّ ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه و بذاته متعلّقاً للأمر و للنهي ليكون ذلك مُحالاً، بل العنوانان الفانيان هما المتعلّقان للأمر و النهي، غاية الأمر أنّ تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعيَ إلى إتيان الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهيّ عنه كالفرد الخالي من ذلك في كون كلٍّ منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جِهة خَلَل في الانطباق.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون، أو لم‌يكن مادام أنّ المعنون ليس هو متعلّقَ التكليف بالذات.

نعم، لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهيّ عنه على وجهٍ يسع جميعَ الأفراد حتّى موضعَ الاجتماع ـ وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان ـ، ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل؛ فإنّه حينئذٍ تكون لكلٍّ من الدليلين الدلالةُ الالتزاميّة على نفي حكم الآخر[1] في موضع الالتقاء، فيتكاذبان. وعليه، يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصّلاً.

كما أنّه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذةً في متعلّق الأمر على وجهٍ يكون الواجب هو العنوانَ المقدور بما هو مقدور فإنّ عنوان المأمور به حينئذٍ لا يَسَعُ ولا يعمُّ الفردَ غيرَ المقدور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمورٌ به على موضع الاجتماع، ولا يكون هذا الفرد غيرُ المقدور شرعاً من أفراد الطبيعة بما هي مأمورٌ بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصحّحةً فقط لتعلّق التكليف بالعنوان، فإنّ عنوان المأمور به يكون مقدوراً عليه ولو بالقدرة على فردٍ واحدٍ من أفراده؛ ولهذا قلنا: إنّه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع ـ كما في مورد عدم المندوحة ـ يقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع؛ لأنّه لا يصحّ تطبيق المأمور به على هذا الفرد ـ وهو موضع الاجتماع ـ إلّا إذا لم‌يكن النهي فعليّاً، كما لا يصحّ تطبيق عنوان المنهيّ عنه عليه إلّا إذا لم‌يكن الأمر فعليّاً، فلابدّ من رفع اليد عن فعليّة أحد الحكمين، وتقديم الأهمّ منهما.

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا[2] إلى أنّ القدرة مأخوذةٌ في متعلّق التكليف، باعتبار أنّ الخطاب بالتكليف نفسُه يقتضي ذلك؛ لأنّ الأمر إنّما هو لتحريك المكلّف نحوَ الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضي كون متعلّقه مقدوراً؛ لامتناع جعل الداعي نحوَ الممتنع وإن كان الامتناع من ناحية شرعيّة.

ولكنّنا لم‌نتحقّق صحّة هذه الدعوى؛ لأنّ صحّة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقّف على أكثرَ

---

١. أي مدلول الآخر.

٢. و هو المحقّق النائينيّ في *أجود التقريرات* ٢: ٢٤ و ١٧٨.

من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلّق التكليف، وذلك لا يقتضي القدرة على كلّ فردٍ من أفراد الطبيعة إلّا إذا قلنا بأنّ التكليف يتعلّق بالأفراد أوّلاً وبالذات، وقد تقدّم توضيح فساد هذا الوهم[1].

تعدّد العنوان لايوجب تعدّد المعنون

بعد ما تقدّم من البيان من أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالعنوان بما هو مرآةٌ عن أفراده لا بنفس الأفراد، فإنّ القول بالجواز لا يتوقّف على القول بأنّ تعدُّدَ العنوان يوجب تعدُّدَ المعنون ـ كما أشرنا إليه فيما سبق ـ؛ لأنّه سواء كان المعنون متعدّداً بتعدّد العنوان أو غيرَ متعدّد، فإنّ ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفياً وإثباتاً مادام أنّ المعنون ليس متعلّقاً للتكليف أبداً. وعلى كلّ حال فالحقّ هو الجواز، تعدَّدَ المعنون أو لم يتعدّد.

ولو سلّمنا جدلاً بأنّ التكليف يتعلّق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون ـ كما هو المعروف ـ، فإنّ الحقّ أنّه لا يجب تعدُّدُ المعنون بتعدّد العنوان، فقد يتعدّد وقد لايتعدّد، فليس هناك قاعدة عامّة تقضي بأن نحكم بأنّ تعدُّدَ العنوان يوجب تعدُّدَ المعنون، كما تكلّفَ بتنقيحها بعض أعاظم مشايخنا[2]، وكأنّ نظره الشريف يَرمي إلى أنّ العامّين من وجه يمتنع صدقهما على شيءٍ واحد من جهةٍ واحدة، وإلّا لما كانا عامّين من وجه، فلابدّ أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع: إحداهما: هو الواجب، و ثانيتهما: هو المحرّم، فيكون التركيب بين الحيثيّتين تركيباً انضمامياً لا اتّحادياً، إلّا إذا كانت الحيثيّتان المفروضتان تعليليّتين لا تقييديّتين؛ فإنّ الواجب والمحرّم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً وهو ذات المحيَّث بهاتين الحيثيّتين. وحينئذٍ يقع التعارض بين دليلَي العامّين، ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن.

أمّا أوّلاً: فإنّ العنوان بالنسبة إلى معنونه تارةً يكون منتزعاً منه باعتبار ضمّ حيثيّةٍ زائدةٍ

---

١. تقدّم في الصفحة السابقة.

٢. و هو المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٢: ٤٠٦ ـ ٤١٤.

على الذات، مباينةٍ لها ماهيةً ووجوداً، كالأبيض بالقياس إلى الجسم، فإنّ صدق الأبيض عليه باعتبار عَرَضِ[١] صفة البياض عليه الخارجةِ عن مقام ذاته؛ وأُخرى يكون منتزعاً منه باعتبار نفس ذاته بلا ضمّ حيثيّةٍ زائدةٍ على الذات، كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض؛ فإنّ نفس البياض ذاتهُ بذاته منشأ لانتزاع الأبيض منه بلا حاجةٍ إلى ضمّ بياضٍ آخَرَ إليه؛ لأنّه بنفس ذاته أبيضُ لا ببياضٍ آخَرَ. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود؛ فإنّها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضمّ حيثيّةٍ أُخرى زائدةٍ على الذات.

وعليه، فلا يجب في كلّ عنوانٍ منتزَعٍ أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضمّ حيثيّةٍ زائدةٍ على الذات.

وأمّا ثانياً: فإنّ العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقةٍ متأصّلةٍ على وجهٍ يكون انطباق العنوان أو مبدئه عليه من باب انطباق الكلّي على فرده، بل من العناوين ما هو مجعولٌ ومعتبرٌ لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنون، من دون أن يكون بإزائه في الخارج حقيقةٌ متأصّلةٌ، مثل عنوان «العدم» و «الممتنع»، بل مثل عنوان «الحرف» و «النسبة»؛ فإنّه لا يجب في مثله فرضُ حيثيّةٍ متأصّلةٍ يُنتزع منها العنوانُ. ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عامّاً يصحّ انطباقه على حقائقَ متعدّدةٍ، من دون أن يكون بإزائه حيثيّةٌ واقعيةٌ غير تلك الحقائق المتأصّلة. ولعلّ عنوان الغصب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة ـ التي تتألّف من حقائقَ متباينةٍ ـ وعلى غيرها من سائرالتصرّفات، فكلُّ تصرُّفٍ في مال الغير بدون رضاه غصبٌ مهما كانت حقيقة ذلك التصرّف، ومن أيّةِ مقولةٍ كانت.

ثمرة المسألة

من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادةً؛ فإنّه بناءً على القول بالامتناع، وترجيحِ جانب النهي ـ كما هو المعروف ـ تقع العبادة فاسدةً مع العلم بالحرمة، والعمدِ بالجمع بين المأمور به والمنهيّ عنه ـ كما هو المفروض في المسألة ـ؛ لأنّه لا أمرَ مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المأتيّ به ما يصلح للتقرّب به مع فرض

---

١. و في المطبوع سابقاً: «عروض» ولكنه لاتساعده اللغة.

النهي الفعليّ؛ لامتناع التقرّب بالمبعّد وإن كان ذات المأتيّ به مشتملاً على المصلحة الذاتيّة، وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتيّة في صحّة العبادة.

نعم، إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهيّ عنه عن جهلٍ بالحرمة قصوراً لا تقصيراً أو عن نسيانٍ وكان قد أتى بالفعل على وجه القربة فالمشهور أنّ العبادة تقع صحيحةً[١]؛ ولعلّ الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتيّ واشتمالها على المصلحة الذاتيّة في التقرّب بها مع قصد ذلك وإن لم‌يكن الأمر فعليّاً.

وقيل[٢]: إنّه لا يبقى مصحّحٌ في هذه الصورة للعبادة، فتقع فاسدةً؛ نظراً إلى أنّ دليلَي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يُصبحان متعارضين، وإن لم‌يكونا في حدّ أنفسهما متعارضين، فإذا قُدّم جانب النهي فكما لا يبقى أمرٌ كذلك لا يحرز وجود المقتضي له وهو المصلحة الذاتيّة في المجمع؛ إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضي للأمر فلا يحرز وجود المقتضي.

هذا بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي، وأمّا بناءً على الامتناع وتقديم جانب الأمر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحةً؛ إذ لا نهي حتّى يمنع من صحّتها، لا سيّما إذا قلنا بتعارض الدليلين؛ بناءً على الامتناع؛ فإنّه لا يحرز معه المفسدة الذاتيّة في المجمع.

وكذلك الحقّ هو صحّة العبادة إذا قلنا بالجواز؛ فإنّه كما جاز توجُّهُ الأمر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول: لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضاً ـ كما أشرنا إليه في تحرير محلّ النزاع[٣] ـ حتّى لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً، ولم‌يوجب تعدُّدُ العنوان تعدُّدَه؛

---

١. نسب إلى المشهور في *المحاضرات* ٤: ٢١٢.

٢. و القائل هو المحقّق النائينيّ في «*أجود التقريرات* ٢: ١٦٢ ـ ١٦٤»، بناءً على أن يكون مراده من الجهل بالنصب هو الجهل بالحرمة حكماً أو موضوعاً، كما فسّره بذلك تلميذه المحقّق الخوئيّ في تعليقاته على *أجود التقريرات*.

٣. راجع الصفحة: ٣٢٦ من هذا الجزء، حيث قال: «و حينئذ إذا اتّفق ذلك للمكلّف، فإنّه يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأمور به من جهة، فيقتضي أن يكون المكلّف مطيعاً...».

عرفت سابقاً[١] من أنّ المعنون لايقع بنفسه متعلّقاً للتكليف، لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وإنّما يكون الداعي إلى إتيان الفعل هو تطبيقَ العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهيّ عنه، لا أنّ الداعيَ إلى إتيانه تعلُّقُ الأمر به ذاتِه، فيكون المكلّف في فعل واحد بالجمع بين عنوانَيِ الأمر والنهي مطيعاً للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به[عليه]، وعاصياً من جهة انطباق العنوان المنهيّ عنه[عليه]، نظير الاجتماع المَورديّ، كما تقدّم توضيحه في تحرير محلّ النزاع[٢].

وقيل: إنّ الثمرة في مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلَيِ الأمر والنهي بناءً على الامتناع، وإجراءُ أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز[٣].

ولكن إجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز إنّما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنّما يقول بالجواز في مقام الجعل والإنشاء، دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، وحينئذٍ لا محالة يقع التزاحم بين الأمر والنهي.

أمّا: إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضاً ـ كما أوضحناه ـ فلا موجب للتزاحم بين الحكمين، مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعاً عاصياً في فعلٍ واحدٍ، كالاجتماع الموردي بلا فرق؛ إذ لا دوران حينئذٍ بين امتثال الأمر، وامتثال النهي.

إجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة[٤]

تقدّم الكلام كلُّه في اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كانت هناك مندوحةٌ من الجمع بين المأمور به والمنهيّ عنه، وقد جمع المكلّف بينهما في فعلٍ واحدٍ بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل. وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامَيِ الجعل والامتثال.

---

١. راجع الصفحة: ٣٣٣.

٢. تقدّم في الصفحة: ٣٢١.

٣. قال به في دروس في علم الأصول ٢: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

٤. و في «س» زاد قوله: أي مع الاضطرار.

وبقي الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن يكون المكلّف مضطرّاً إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين:

الأوّل: أن يكون بدون سبق اختيارٍ للمكلّف في الجمع، كمن اضطرّ لإنقاذ غريق إلى التصرّف في أرضٍ مغصوبة، فيكون تصرّفه في الأرض واجباً من جهة إنقاذ الغريق، وحراماً من جهة التصرّف في المغصوب.

فإنّه في هذا الفرض لابدّ أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال؛ إذ لا مندوحة للمكلّف حسَبَ الفرض، فلابدّ في مقام إطاعة الأمر بإنقاذ الغريق من الجمع؛ لانحصار امتثال الواجبَ في هذا الفرد المحرّم، فيدور الأمر بين أن يعصي الأمر أو يعصي النهي. وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فإن كان ملاك الأمر أقوى ـ كما في المثال المذكور ـ قدّم جانب الأمر، ويسقط النهي عن الفعليّة، وإن كان ملاك النهي أقوى قدّم جانب النهي، كمن انحصر عنده إنقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك إنسان.

تنبيه:

ممّا يلحق بهذا الباب ويتفرّع عليه ما لو اضطرّ إلى ارتكاب فعلٍ محرّمٍ لا بسوء اختياره، ثمّ اضطرّ إلى الإتيان بالعبادة على وجهٍ يكون ذلك الفعل المحرّم مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى أنّه اضطرّ إلى الإتيان بالعبادة مجتمعةً مع فعل الحرام الذي قد اضطرّ إليه. ومثاله المحبوس في مكانٍ مغصوبٍ، فيضيّق عليه وقت الصلاة، ولا يسعه الإتيان بها خارجَ المكان المغصوب. فهل في هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحةً، أو لا؟

نقول: لا ينبغي الشكّ في أنّ عبادته على هذا التقدير تقع صحيحةً؛ لأنّه مع الاضطرار إلى الفعل الحرام لا تبقى فعليّةٌ للنهي؛ لاشتراط القدرة في التكليف. فالأمر لا مزاحم لفعليّته، فيجب عليه أداء الصلاة، ولابدّ أن تقع حينئذٍ صحيحةً.

نعم، يُستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهي متعارضين بأنفسهما من أوّل الأمر، وقد رجّحنا جانبَ النهي بأحد مرجّحات باب التعارض؛ فإنّه في هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحةً؛ لأنّ العبادة لا تقع صحيحةً إلّا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعليّ بها

ـإن كان ـ أو قصد بها الرجحان الذاتيّ قربةً إلى الله (تعالى). والمفروض أنّه هنا لا أمرَ فعليٌّ؛ لعدم شمول دليله بما هو حجّة لمورد الاجتماع؛ لأنّ المفروض تقديم جانب النهي.

وقيل: «إنّ النهي إذا زالت فعليّته من جهة الاضطرار، لم يبق مانعٌ من التمسّك بعموم الأمر». وهذه[1] غفلة ظاهرة، فإنّ دليل الأمر بما هو حجّة لا يكون شاملاً لمورد الاجتماع، لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي، فإذا اضطرّ المكلّف إلى فعل المنهيّ عنه لا يلزم منه أن يعود دليل الأمر حجّةً في مورد الاجتماع مرّةً ثانيةً. وإنّما يُتصوّر أن يعود الأمر فعليّاً إذا كان تقديم النهي من باب التزاحم، فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعليّاً.

وأمّا الرجحان الذاتيّ: فإنّه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لا يكون الرجحان محرزاً في مورد الاجتماع؛ لأنّ عدم شمول دليل الأمر بما هو حجّةٌ لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاءُ المقتضي وهو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتّى يصحّ قصده متقرّباً به إلى الله (تعالى).

الثاني: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مغصوباً متعمّداً، فبادر إلى الخروج تخلّصاً من استمرار الغصب، فإنّ هذا التصرّف في المنزل في الخروج لا شكّ في أنّه تصرّفٌ غصبيٌّ أيضاً، وهو مضطرٌّ إلى ارتكابه للتخلّص من استمرار فعل الحرام، وكان اضطراره إليه بمحض اختياره، إذ دخل المنزلَ غاصباً باختياره.

وتُعرف هذه المسألة في لسان المتأخّرين بمسألة «التوسّط في المغصوب»، والكلام يقع فيها من ناحيتين:

١. في حرمة هذا التصرّف الخروجيّ أو وجوبه.

٢. في صحّة الصلاة المأتيّ بها حالَ الخروج.

حرمة الخروج من المغصوب او وجوبه

أمّا الناحية الأُولى: فقد تعدّدت الأقوال فيها، فقيل بحرمة التصرّف الخروجيّ فقط[2].

---

١. أي هذه المقالة.

٢. ذهب إليه المصنّف في المقام. و ذهب إليه أيضاً الإمام الخمينيّ في *مناهج الوصول* ٢: ١٤٣.

وقيل بوجوبه فقط، ولكن يُعاقَب فاعله[١]. وقيل بوجوبه فقط، ولا يعاقب فاعله[٢]. وقيل بحرمته ووجوبه معاً[٣]. وقيل: لا هذا ولا ذاك، ومع ذلك يُعاقَب عليه[٤].

فينبغي أن نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب؛ ليتّضح الحقّ في المسألة، وهو القول الأوّل.

أمّا وجه الحرمة: فمبنيٌّ على أنّ التصرّف بالغصب، بأيّ نحو من أنحاء التصرّف ـ دخولاً، وبقاءً، وخروجاً ـ محرّمٌ من أوّل الأمر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل أن يدخل منهيٌّ عن كلّ تصرّفٍ في المغصوب، حتّى هذا التصرّف الخروجيّ؛ لأنّه كان متمكّناً من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمته فإنّه يقول به؛ لأنّه يجد أنّ هذا المقدار من التصرّف مضطرٌّ إليه، سواء خرج الغاصب أو بقي، فيمتنع عليه تركه، ومع فرض امتناع تَرْكِهِ كيف يبقى على صفة الحرمة؟!

ولكنّا نقول له: إنّ هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسَهُ فيه بسوء اختياره، وكان متمكّناً من تركه بترك الدخولَ، والامتناعُ بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مخاطَبٌ من أوّل الأمر بترك التصرّف حتّى يخرج، فالخروج في نفسه ـ بما هو تصرُّفٌ ـ داخلٌ من أوّل الأمر في أفراد العنوان المنهيّ عنه، أي إنّ العنوان المنهيَّ عنه ـ و هو التصرّف بمال الغير بدون رضاه ـ يسع في عمومه كلَّ تصرُّفٍ متمكَّنٍ من تركه حتّى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرّف بسوء اختياره لا يخرجه عن عموم العنوان. ونحن لا نقول ـ كما سبق[٥] ـ: إنّ المعنون بنفسه هو متعلّق الخطاب، حتّى يقال لنا: إنّه يمتنع تعلّق الخطاب بالممتنع تركُهُ، وإن كان الامتناع بسوء الاختيار.

---

١. هذا ما اختاره صاحب الفصول و نسبه إلى الفخر الرازيّ. راجع *الفصول الغرويّة*: ١٣٨

٢. و هذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ، و قوّاه المحقّق النائينيّ. *مطارح الأنظار*: ١٥٣، *فوائد الأُصول* ٢: ٤٤٧.

٣. ذهب إليه المحقّق القميّ و قال: «و هو مذهب أبي هاشم و أكثر أفاضل متأخّرينا، بل هو ظاهر الفقهاء». *قوانين الأُصول* ١: ١٥٣.

٤. ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ٢٠٤. و اختاره تلميذه المحقّق الحائريّ في *درر الفوائد* ١: ١٢٨.

٥. راجع الصفحة: ٣٣٤.

وأمّا وجه الوجوب: فقد قيل: «إنّ الخروج واجبٌ نفسيٌّ، باعتبار أنّ الخروج معنونٌ بعنوان التخلّص عن الحرام، والتخلّص عن الحرام في نفسه عنوانٌ حَسَنٌ عقلاً، وواجبٌ شرعاً». وقد نُسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصاريّ على ما يظهر من تقريرات درسه[1].

وقيل: «إنّ الخروج واجبٌ غيريٌّ ـ كما يظهر من بعض التعبيرات في تقريرات الشيخ أيضاً[2] ـ باعتبار أنّه مقدّمةٌ للتخلّص من الحرام، وهو الغصب الزائد الذي كان يتحقّق لو لم يخرج».

والحقّ أنّه ليس بواجبٍ نفسيٍّ، ولا غيريٍّ.

أمّا: أنّه ليس بواجب نفسيٍّ؛ فلأنّه:

أوّلاً: أنّ التخلّص عن الشيء بأيّ معنى فرض عنوانٌ مقابلٌ لعنوان الابتلاء به، بديلٌ له، لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضحٌ.

وحينئذٍ نقول له: ما مرادك من التخلّص الذي حكمتَ عليه بأنّه عنوانٌ حَسَنٌ؟ إن كان المراد به التخلّصَ من أصل الغصب فهو بالخروج ـ أي الحركات الخروجيّة ـ مبتلىً بالغصب، لا أنّه متخلّص منه؛ لأنّه تصرّفٌ بالمغصوب. وإن كان المراد به التخلّصَ من الغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج فهو لا ينطبق على الحركات الخروجيّة؛ وذلك لأنّ التخلّص لمّا كان مقابلاً للابتلاء بديلاً له ـ كما قدّمنا ـ فالزمان الذي يصلح أن يكون زماناً للابتلاء لابدّ أن يكون هو الذي يصدق عليه عنوان التخلّص، مع أنّ زمان الحركات الخروجيّة سابقٌ على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو في حال الحركات الخروجيّة لا مبتلىً بالغصب الزائد، ولا متخلّصٌ منه، بل الغاصب مبتلىً بالغصب من حين

---

١. راجع *مطارح الأنظار*: ١٥٣ ـ ١٥٤.

٢. قال: «و الظاهر أنّ ذلك الأمر قد استفيد من جهة كونه من مقدّمات ترك الغصب الواجب، و مقدّمة الترك أعمّ من الخروج، و إن انحصر أفراده في الخروج بحسب العادة». *مطارح الأنظار*: ١٥٤. و هذا يظهر أيضاً من بعض عبارات المحقّق القمّي، حيث قال: «إنّ الخروج ليس مورد للأمر من حيث هو خروج...». *قوانين الأصول* ١: ١٥٤.

دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه أنّه متخلّصٌ من الغصب.

وثانياً: أنّ التخلّص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلا ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجيّة، بل على تقديره ينبغي أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجيّة مقدّمةً له أو بمنزلة المقدّمة؛ فلا ينطبق ـ إذن ـ عنوان التخلّص على التصرّف بالمغصوب المحرّم، كما يريد أن يحقّقه هذا القائل.

والسرّ واضحٌ؛ فإنّ الخروج يقابل الدخول، و لمّا كان الدخول عنواناً للكون داخِلَ الدار المسبوقِ بالعدمِ فلابدّ أن يكون الخروج بمقتضى المقابلة عنواناً للكون خارجَ الدار المسبوقِ بالعدم، أمّا نفس التصرّف بالمغصوب بالحركات الخروجيّة التي منها يكون الخروج فهو مقدّمةٌ أو شبهُ المقدّمة للخروج لا نفسُه.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ التخلّص عنوانٌ ينطبق على الحركات الخروجيّة فلا نسلّم بوجوبه النفسيّ؛ لأنّ التخلّص عن الحرام ليس هو إلّا عبارةً أُخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجباً نفسيّاً على وجهٍ يكون ذا مصلحة نفسيّة في مقابل المفسدة النفسيّة في الفعل. نعم، هو مطلوبٌ بتبع النهي عن الفعل، وقد تقدّم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الأوّل[1] و في مسألة الضدّ في الجزء الثاني[2]، فكما أنّ الأمر بالشيء لايقتضي النهي عن ضدّه العامّ ـ أي نقيضِه وهو الترك ـ كذلك أنّ النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضدّه العام ـ أي نقيضِه و هو الترك ـ. ولذا قلنا في مبحث النواهي: «إنّ تفسير النهي بطلب الترك ـ كما وقع للقوم[3] ـ ليس في محلّه، وإنّما هو تفسيرٌ للشيء بلازم المعنى العقليّ، فإنّ مقتضى الزجر عن الفعل طلَبُ تركِهِ عقلاً، لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسيّة في مقابل مفسدة الفعل؛ وكذلك في الأمر، فإنّ مقتضى الدعوة إلى الفعلِ الزجرُ عن تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مفسدة نفسيّةٍ في مقابل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي إلّا مفسدةُ الفعل،

---

١. تقدّم في الصفحة: ١١٥.

٢. راجع: الصفحة: ٣٠٢ و ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٣. ومنهم: المحقّق القمّي في *القوانين* ١: ١٣٥ ـ ١٣٧، و صاحب المعالم في *معالم الدين*: ١٠٤، و صاحب الفصول في *الفصول الغرويّة*: ١٢٠.

وليس في الأمر إلّا مصلحة الفعل.

وأمّا: أنّ الخروج ليس بواجبٍ غيريٍّ؛ فلأنّه:

أوّلاً: قد تقدّم أنّ مقدّمة الواجب ليست بواجبة[١] على تقدير القول بأنّ التخلّص واجبٌ نفسيٌّ.

وثانياً: أنّ الخروج ـ الذي هو عبارة عن الحركات الخروجيّة في مقصود هذا القائل ـ ليس مقدّمةً لنفس التخلّص عن الحرام، بل على التحقيق إنّما هو مقدّمةٌ للكون في خارج الدار، والكون في خارج الدار ملازمٌ لعنوان التخلّص عن الحرام لا نفسُه، ولا يلزم من فرْضِ وجوب التخلّص فرْضُ وجوب ملازمه، فإنّ الملازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم ـ كما تقدّم في مسألة الضدّ[٢] ـ. وإذا لم يجب الكون خارجَ الدار كيف تجب مقدّمته؟!

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ التخلّص واجبٌ نفسيٌّ، وأنّه نفس الكون خارجَ الدار فتكون الحركات الخروجيّة مقدّمةً له، وأنّ مقدّمة الواجب واجبةٌ ـ لو سلّمنا كلَّ ذلك ـ، فإنّ مقدّمة الواجب إنّما تكون واجبةً حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرّمةً في نفسها، كركوب المركَبِ الحرام في طريق الحجّ؛ فإنّه لا يقع على صفة الوجوب وإن توصّل به إلى الواجب. وهنا الحركات الخروجيّة تقع على صفة الحرمة ـ كما قدّمنا ـ باعتبار أنّها من أفراد الحرام، وهو التصرّف بالمغصوب، فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدّمة.

فإن قلت: إنّ المقدّمة المحرّمة إنّما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرةً، وأمّا مع انحصار التوصّل بها إلى الواجب فإنّه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها؛ لأنّ الأمر يدور حينئذٍ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهمَّ قُدِّم على حرمة المقدّمة فتسقط حرمتها. وهنا الأمر كذلك؛ فإنّ المقدّمة منحصرةٌ، والواجب ـ وهو ترك الغصب الزائد ـ أهمُّ.

قلت: هذا صحيحٌ لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلّف؛ فإنّه حينئذٍ يكون

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٩٩ ـ ٣٠١.

٢. تقدّم في الصفحة: ٣٠٦.

الدوران في مقام التشريع. وأمّا لو كان الدوران واقعاً بسوء اخـتيار المكـلّف ـ كـما هـو مفروض في المقام ـ، فإنّ المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من أوّل الأمر بالنهي عن الغصب مطلقاً، ولا دوران فيه حتّى يقال: «يقبح من المولى تفويتِ غـرضه الأهـمّ». وإنّما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاءً خارجيّاً بسبب سوء اختيار المكـلّف بعد فرض أنّ المولى من أوّل الأمر ـ قبل أن يدخل المكلّف في المحلّ المغصوب ـ قد استوفى كلَّ غرضه في مقام التشريع؛ إذ نهى عن كلِّ تصرُّفٍ بالمغصوب. فـليس هـناك تزاحم في مقام التشريع؛ فالمكلّف يجب عليه أن يـترك الغـصب الزائـد بـالخروج عـن المغصوب، ونفس الحركات الخروجيّة تكون أيضاً محرّمةً يُستحقّ عليها العقابُ؛ لأنّها من أفراد ما هو منهيّ عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

صحّة الصلاة حالَ الخروج

وأمّا الناحية الثانية: وهي صحّة الصلاة حالَ الخروج؛ فإنّها تبتني على اخـتيار أحـد الأقوال في الناحية الأُولى.

فإن قلنا بأنّ الخروج يقع على صفة الوجوب فقط؛ فإنّه لا مانع من الإتـيان بـالصلاة حالته، سواءٌ ضاق وقتها أم لم يَضِق، ولكن بشرط ألّا يستلزم أداء الصلاة تصرّفاً زائداً على الحركات الخروجيّة، فإنّ هذا التصرّف الزائد حينئذٍ يقع محرّماً منهيّاً عنه.

فإذا استلزم أداء الصلاة تصرّفاً زائداً فإن كان الوقت ضيقاً فلابدّ أن يؤدّي الصلاة حالَ الخروج، ولابدّ أن يقتصر منها على أقلّ الواجب، فيصلّي إيماءً بدلَ الركوع والسجود. وإن كان الوقت متّسعاً لأدائها بعد الخروج وجب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

وإن قلنا بوقوع الخروج على صفة الحـرمة فـإنّه مـع سَعَة الوقت لابـدّ أن يـؤدّيها بعدالخروج، سواءٌ استلزمَتْ تصرّفاً زائداً أم لم تستلزم، ومع ضيق الوقت يـقع التـزاحـم بين الحرام الغصبيّ والصلاة الواجبة، والصلاة لا تـترك بـحالٍ، فـيجب أداؤهـا مـع تـرك ما يستلزم منها تصرّفاً زائداً، فيصلّي إيماءً للركوع والسجود ويقرأ ماشياً، فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا.

وإن قلنا بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حالَ الخروج إذا لم تستلزم تصرّفاً زائداً حتّى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدّم.

تمرينات (٤٠)

○ التمرين الأوّل

١. ما هو محلّ النزاع في مسألة اجتماع الأمر و النهي؟

٢. ما هي الأقوال في المقام؟

٣. ما المراد من كلمة «الاجتماع» في محلّ النزاع؟

٤. ما المراد من كلمة «الواحد» في المقام؟ و هل الواحد الشخصي و الواحد بالجنس يدخلان في محلّ النزاع؟

٥. ما المقصود من كلمة «الجواز» في المقام؟

٦. كيف تدخل المسألة في الملازمات العقليّة غير المستقلّة؟

٧. ما هي مسألة تعدّد المعنون بتعدّد العنوان و عدمه؟ و هل تعدّده يوجب تعدّد المعنون؟

٨. بيّن ما أفاد المحقّق الخراساني‌ﷺ في محلّ النزاع و ما فيه.

٩. ما المراد من قيد «المندوحة» في المقام؟ و هل هو معتبرٌ أم لا؟

١٠. ما الفرق بين باب التعارض و التزاحم، و بينهما و بين مسألة الاجتماع؟ بيّنه تفصيلاً.

١١. ما هو مختار المصنّف‌ﷺ في مسألة الاجتماع؟ و ما دليله عليه؟

١٢. ما هي ثمرة النزاع في مسألة الاجتماع؟

١٣. ما هي الأقوال في مسألة «الخروج من المغصوب»؟ و ما وجه القول بالوجوب و وجه القول بالحرمة؟ و ما هو الحق؟

١٤. كيف دُفع القول بأنّ الخروج من المغصوب واجبٌ غيريٌّ.

١٥. هل الصلاة حال الخروج صحيحة أم لا؟

○ التمرين الثاني

١. هل مسألة «الاجتماع» من المسائل الأصوليّة التي تدخل في باب الملازمات العقليّة غير مستقلّة أم لا؟ بيّن أقوال العلماء و ما فيها.

المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد

تحرير محلّ النزاع

هذه المسألة من أُمّهات المسائل الأُصوليّة التي بُحثت من القديم. ولأجل تحرير محلّ النزاع فيها وتوضيحهِ، علينا أن نشرح الألفاظ الواردة في عنوانـها، وهـي كـلمة الدلالة، النهي، الفَساد.

ولابدّ من ذكر المراد من الشيء المنهيّ عنه أيضاً؛ لأنّه مدلول عليه بكلمة «النهي»؛ إذ النهي لابدّ له من متعلّقٍ. إذن ينبغي البحث عن أربعة أُمور:

١. الدلالة، فإنّ ظاهر اللفظة يُعطي أنّ المراد منها الدلالة اللفظيّة، ولعـلّه لأجـل هـذا الظهور البدويّ أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ[1]، ولكنّ المعروف أنّ مرادهم منها ما يؤدّي إليه لفظ «الاقتضاء»، حسَبَما يفهم من بحثِهم المسألة وجملةٍ من الأقـوال فيها، لاسيّما المتأخّرون من الأُصوليّين.

وعليه، فيكون المراد من الدلالة خصوصَ الدلالة العقليّة[2]؛ وحينئذٍ يكون المقصود من النزاع «البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فسادَ المنهيّ عنه عقلاً»، ومن هنا يعلم أنّه لايشترط في النهي أن يكون مستفاداً من دليلٍ لفظيٍّ. وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقليّة بين النهي عن الشيء وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء وصحّته، و لا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقليّة.

نعم، قد يدّعي بعضُهم[3] أنّ هذه الملازمة ـ على تقدير ثبوتها ـ من نوع الملازمات البيّنة بالمعنى الأخصّ. وحينئذٍ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقة على النهي دالاًّ بالدلالة الالتزامـيّة

---

١. و هو بعيد؛ لأنّهم أهل الدقّة و النظر. بل إنّهم لمّالم يفردوا باباً للبحث عن الملازمات العقليّة فأدرجوها في مباحث الألفاظ.

٢. و ذهب المحقّق العراقيّ إلى أنّ المسألة من المسائل اللفظيّة لا من المسائل العقليّة. *نهاية الأفكار* ٢: ٤٥٢.

٣. كالمحقق المشكينيّ في حاشية *الكفاية*. راجع *كفاية الأصول* «المحشّى» ١: ٢٨٣.

على فساد المنهيّ عنه، فيصحّ أن يراد من الدلالة ما هو أعمّ من الدلالة اللفظيّة والعقليّة.

ونحن نقول: هذا صحيحٌ على هذا القول، ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظيّة والعقليّة في العنوان حينئذٍ، ولكنّ النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع في الملازمة العقليّة قبل فرض الدلالة اللفظيّة الالتزاميّة، فالبحث معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقليّ. فالأولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاءُ العقليّ؛ فإنّه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لا سيّما أنّ البحث يشمل كلّ نهي وإن لم يكن مستفاداً من دليلٍ لفظيٍّ.

والعبارة تكون أكثرَ استقامةً لو عُبِّر عن عنوان المسألة بما عبَّر به صاحب الكفاية ﵀ بقوله: «اقتضاء النهي الفساد»[١]، فأبدل كلمة «الدلالة» بكلمة «الاقتضاء»، ولكن نحن عبّرنا بما جرَتْ عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعةً لهم.

٢. النهي، إنّ كلمة «النهي» ظاهرةٌ ـ كما تقدّم في الجزء الأوّل[٢] ـ في خصوص الحرمة، وقلنا هناك: «إنّ الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل»، أمّا نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهيَ التحريميّ والنهيَ التنزيهيّ ـ أي الكراهة ـ، ولعلّ كلمة «النهي» في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلاً ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكلٍّ من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع في كلٍّ منهما[٣].

وكذلك كلمة «النهي» ـ بإطلاقها ـ ظاهرةٌ في خصوص الحرمة النفسيّة دون الغيريّة، ولكنّ النزاع أيضاً وقع في كلٍّ منهما؛ فإذن ينبغي تعميم كلمة «النهي» في العنوان للتحريميّ والتنزيهيّ، وللنفسيّ والغيريّ، كما صنع صاحب الكفاية ﵀[٤].

وشيخنا النائينيّ ﵀ جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التحريميّ النفسيّ[٥]؛ لأنّه يجزم بأنّ التنزيهيّ لا يقتضي الفساد، وكذا الغيريّ.

---

١. *كفاية الأصول*: ٢١٧.

٢. تقدّم في الصفحة: ١١٥.

٣. خلافاً للشيخ الأنصاريّ؛ فإنّه خصّ النزاع بالنهي التحريميّ. *مطارح الأنظار*: ١٥٧.

٤. *كفاية الأصول*: ٢١٨. و اختاره السيّد الإمام الخمينيّ في *المناهج* ٢: ١٥١.

٥. *فوائد الأصول* ٢: ٤٥٦. و المحقّق الخوئيّ اختصّ النزاع بالنهي النفسيّ التحريميّ و النهي التنزيهيّ المتعلّق بذات العبادة. راجع *المحاضرات* ٥: ٥ ـ ٧.

والذي ينبغي أن يقال له: أنّ الاختيار شيءٌ وعموم النزاع في المسألة شيءٌ آخرَ، فإنّ اختياركم بأنّ النهي التنزيهيّ والغيريّ لا يقتضيان الفسادَ ليس معناه اتّفاقَ الكلّ على ذلك، حتّى يكون النزاع في المسألة مختصّاً بما عداهما، والمفروض أنّ هناك من يقول بأنّ النهي التنزيهيّ والغيريّ يقتضيان الفساد. فتعميم كلمة «النهي» في العنوان هو الأولى.

۳. الفساد: إنّ الفساد كلمةٌ ظاهرةُ المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحّة[1] تقابُلَ العدم والملكة على الأصحّ[2]، لا تقابلَ النقيضين، ولا تقابل الضدّين. وعليه، فما له قابليّةٌ أن يكون صحيحاً يصحّ أن يتّصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصحّ وصفه بالفساد.

وصحّة كلّ شيءٍ بحسبه، فمعنى صحّةِ العبادةِ مطابقتُها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها، وجميع ما هو معتبر فيها[3]، ومعنى فسادِها عدمُ مطابقتها له من جهة نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدمُ سقوط الأمر، وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحّة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائطَ ونحوها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. ولازم عدم مطابقتها عدم ترتّب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو: النقل، والانتقال في عقد البيع والإجارة، ومن نحو: العلقة الزوجيّة في عقد النكاح ... وهكذا.

---

۱. نسب إلى المشهور أنّ الصحّة هي التماميّة، و الفساد هو النقصان. راجع *كفاية الأصول*: ۳۹ و ۲۳۰؛ *نهاية الأفكار* ۱: ۷۳.

و قال الشيخ البهائيّ: «[قال] المتكلّمون: صحيح العبادات ما وافق الشرع. و الفقهاء: ما أسقط القضاء». *زبدة الأصول*: ٤٥.

۲. و هذا مختار أكثر المحقّقين. فراجع *كفاية الأصول*: ۲۱۹؛ *نهاية الأفكار* ۱: ۷۷؛ *نهاية الأصول*: ۲۵۵.

۳. هذا بناءً على اعتبار الأمر في عباديّة العبادة*. أمّا إذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتيّ في عباديّتها إذا قصدها متقرّباً بها إلى الله (تعالى) ـ كما هو الصحيح ـ، فيكون معنى صحّة العبادة ما هو أعمُّ من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجحٌ ذاتاً وإن لم يكن هناك أمر. ـ منه ﷺ ـ بها إلى الله (تعالى) ـ كما هو الصحيح ـ، فيكون معنى صحّة العبادة ما هو أعمُّ من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجحٌ ذاتاً وإن لم يكن هناك أمر. ـ منه ﷺ ـ.

---

* كما ذهب إليه صاحب الجواهر، فراجع *جواهر الكلام* ۲: ۸۸ و ۹: ۱۵۵ ـ ۱۵٦.

٤. متعلّق النهي، لا شكّ في أنّ متعلّق النهي ـ هنا ـ يجب أن يكون ممّا يصحّ أن يتّصف بالصّحّة والفساد ليصحّ النزاع فيه، وإلّا فلا معنى لأن يقال ـ مثلاً ـ: إنّ النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد أو لا يقتضي.

وعليه، فليس كلّ ما هو متعلّقٌ للنهي يقع موضعاً للنزاع في هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفَي الصحّة والفساد. وهذا واضح.

ثمّ إنّ متعلّق النهي يعمّ العبادة والمعاملة اللتين يصحّ وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة، كما ربّما ينسب إلى بعضهم[1].

وإذا اتّضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان يتّضح المقصود من النزاع ومحلّه هنا؛ فإنّه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقليّة بين النهي عن الشيء وفساده، فمن يقول بالاقتضاء فإنّما يقول بأنّ النهي يستلزم عقلاً فساد متعلّقه، وقد يقول مع ذلك بأنّ اللفظ الدالّ على النهي دالٌّ على فساد المنهيّ عنه بالدلالة الالتزاميّة. ومن يقول بعدمه إنّما يقول بأنّ النهي عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساده.

أو فقل: إنّ النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة والمنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهيّاً عنه، أي إنّه هل هناك ممانعة من الجمع بين صحّة الشيء والنهي عنه أو لا؟

ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقليّة، كما صنعنا.

ولمّا كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً في كلّ واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادة، والمعاملة، فينبغي البحث عن كلٍّ منهما مستقلّاً في مبحثين:

المبحث الأوّل: النهي عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محلّ النزاع في المقام العبادة بالمعنى الأخصّ ـ أي خصوص ما يُشترط في صحّتها قصد القربة ـ، أو فقل: هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله (تعالى) لأجل التقرّب بها إليه.

---

١. لم أعثر على الناسب و لا المنسوب إليه.

ولا يشمل النزاع العبادةَ بالمعنى الأعمّ، مثل غَسْل الثوب من النجاسة؛ لأنّه ـ وإن صحّ أن يقع عبادةً متقرّباً به إلى الله (تعالى) ـ لا يتوقّف حصول أثره المرغوب فيه ـ وهو زوال النجاسة ـ على وقوعه قربيّاً، فلو فرض وقوعه منهيّاً عنه كالغَسْل بالماء المغصوب فإنّه يقع به الامتثال، ويسقط الأمر به، فلا يتصوّر وقوعه فاسداً من أجل تعلّق النهي به.

نعم، إذا وقع محرّماً منهيّاً عنه فإنّه لا يقع عبادةً متقرّباً به إلى الله (تعالى)؛ فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: «إنّ النهي عن العبادة بالمعنى الأعمّ يقتضي الفساد»؛ فإنّ مَنْ يدّعي الممانعة بين الصحّة والنهي يمكن أن يدّعيَ الممانعة بين وقوع غَسْل الثوب صحيحاً ـ أي عبادةً متقرّباً به إلى الله (تعالى) ـ وبين النهي عنه.

وليس معنى العبادة هنا أنّها ما كانت متعلّقة للأمر فعلاً؛ لأنّه مع فرض تعلّق النهي بها فعلاً لا يعقل فرْضُ تعلُّقِ الأمر بها أيضاً. وليس ذلك كـ«باب اجتماع الأمر والنهي» الذي فُرِضَ فيه تعلُّقُ النهي بعنوانٍ غير العنوان الذي تعلَّقَ به الأمر؛ فإنّه إن جاز هناك اجتماع الأمر والنهي فلا يجوز هنا؛ لعدم تعدّد العنوان، وإنّما العنوان الذي تعلّق به الأمر هو نفسه صار متعلّقاً للنهي.

وعلى هذا، فلابدّ أن يراد بالعبادة المنهيّ عنها ما كانت طبيعتها متعلّقةً للأمر، وإن لم تكن شاملةً ـ بما هي مأمور بها ـ لما هو متعلّق النهي، أو ما كانت من شأنها أن يتقرّب بها لو تعلّق بها أمر.

وبعبارة أُخرى جامعةٍ أن يقال: إنّ المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي لو شَرَعَها الشارع لشَرَعَها لأجل التعبّد بها وإن لم يتعلّق بها أمرٌ فعليّ لخصوصيّة المورد.

ثمّ إنّ النهي عن العبادة يتصوّر على أنحاء:

أحدها: أن يتعلّق النهي بأصل العبادة، كالنهي عن صوم العيدَيْن، وصوم الوصال، وصلاة الحائض والنفساء.

وثانيها: أن يتعلّق بجزئها، كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة.

وثالثها: أن يتعلّق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب،

أو المتنجّس.

ورابعها: أن يتعلّق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، والنهي عن الإخفات في موضع الجهر[١].

والحقّ أنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد، سواء كان نهياً عن أصلها، أو جزئها، أو شرطها، أو وصفها؛ للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرّب إلى الله (تعالى) ومرضاته، وبين النهي عنها المبعِّدِ عصيانهُ عن الله (تعالى)، والمثيرِ لسخطه، فيستحيل التقرّب بالمبعّد، والرضا بما يُسخطه، ويستحيل أيضاً التقرّب بما يشتمل على المبعِّدِ المبغوض المسخط له، أو بما هو مقيّدٌ بالمبعّد، أو بما هو موصوفٌ بالمبعّد[٢].

ومن الواضح أنّ المقصود من القُرب والبُعد من المولى القرب والبعد المعنويّان، وهما يُشبهان القربَ والبعد المكانيّين، فكما يستحيل التقرّب المكاني بما هو مبعِّدٌ مكاناً كذلك يستحيل التقرّب المعنويّ بما هو مبعِّدٌ معنىً.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف، نقول به، لا لأجل أنّ النهي عن هذه الأمور يسري إلى أصل العبادة، وأنّ ذلك واسطة في الثبوت،[٣] أو واسطة في العروض ـ كما قيل[٤] ـ، ولا لأجل أنّ جزء العبادة وشرطها عبادةٌ، فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فسادَ المركّب والمشروط[٥]، بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك؛ لأنّه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات، ولا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه من أنّه يستحيل التقرّب بما يشتمل على المبعِّد، أو بما هو مقيّدٌ أو موصوفٌ بالمبعِّد، كما يستحيل التقرّب بنفس المبعِّد بلا فرق.

---

١. و في المقام قسمٌ آخر، و هو أن يتعلّق النهي بوصفها غير الملازم، كالغصبيّة لأكوان الصلاة المنفكّة عنها. و قال المحقّق الخوئيّ في *المحاضرات* ٥: ٢٦: «هذا القسم خارجٌ عن محلّ البحث، بل داخلٌ في مسألة اجتماع الأمر و النهي». و لعلّه لم يذكره المصنّف في المقام.

٢. هكذا قال المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ١: ٥٩١.

٣. كما في *كفاية الأُصول*: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

٤. لاحظ *نهاية الدراية* ١: ٥٩٠.

٥. كما في *الفصول الغرويّة*: ١٤٥.

على أنّ في هذه التعليلات من المناقشة ما لا يسَعَه هذا المختصر، ولا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه. هذا كلّه في النهي النفسيّ.

أمّا النهي الغيريّ المقدّميّ: فحكمه حكم النفسيّ بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم[١]؛ فإنّه أشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعاظم مشايخنا[٢] للفرق بينهما بأنّ النهي الغيريّ لا يكشف عن وجود مفسدة وحزازة في المنهيّ عنه، فيبقى المنهيّ عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتيّة بلا مزاحم لها من مفسدة للنهي، فيمكن التقرّب به بقصد تلك المصلحة الذاتيّة المفروضة، بخلاف النهي النفسيّ الكاشف عن المفسدة والحزازة في المنهيّ عنه، المانعة من التقرّب به.

وقد ناقشناه هناك بأنّ التقرّب والابتعاد ليسا يدوران مدارَ المصلحة والمفسدة الذاتيّتين حتّى يتمّ هذا الكلام، بل ـ كما ذكرناه هناك ـ أنّ الفعل المبعِّد عن المولى في حال كونه مبعِّداً لا يعقل أن يكون متقرّباً به إليه، كالتقرّب والابتعاد المكانيّين، والنهي وإن كان غيريّاً يوجب البُعدَ ومبغوضيّةَ المنهيّ عنه وإن لم يشتمل على مفسدة نفسيّة.

ويبقى الكلام في النهي التنزيهيّ ـ أي الكراهة ـ. فالحقّ أيضاً أنّه يقتضي الفساد، كالنهي التحريميّ، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرّب بما هو مبعِّدٌ بلا فرق، غاية الأمر أنّ مرتبة البُعد في التحريميّ أشدُّ وأكثرُ منها في التنزيهيّ، كاختلاف مرتبة القُرب في موافقة الأمر الوجوبيّ والاستحبابيّ. وهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في استحالة التقرّب بالمبعِّد. ولأجل هذا حَمَل الأصحاب الكراهةَ في العبادة على أقلّيّة الثواب مع ثبوت صحّتها شرعاً لو أتى بها المكلّف، لا الكراهةَ الحُكْميّةَ الشرعيّة. ومعنى حمل الكراهة على أقلّيّة الثواب أنّ النهي الوارد فيها يكون مسوقاً لبيان هذا المعنى، وبداعي الإرشاد إلى أقلّيّة الثواب، وليس مسوقاً لبيان الحكم التكليفيّ المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه، فلو أُحرز بدليل خاصّ أنّ النهي بداعي الزجر التنزيهيّ، ولم يحرز من

---

١. راجع الصفحة: ٣١١.

٢. و هو المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٢: ٤٥٦.

دليل خاصّ صحّة العبادة المكروهة فلا محالة لا نقول بصحّة العبادة المنهيّ عنها بالنهي التنزيهيّ.

هذا فيما إذا كان النهي التنزيهيّ عن نفس عنوان العبادة، أو جزئها، أو شرطها، أو وصفها؛ أمّا: لو كان النهي عن عنوان آخَرَ غيرِ عنوان المأمور به، كما لو كان بين المنهيّ عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه؛ فإنّ هذا المورد يدخل في باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الأمر والنهيّ التحريميّ، فضلاً عن الأمر والنهي التنزيهيّ، وليس هو من باب النهي عن العبادة إلّا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا.

تنبيه

إنّ النهي الذي هو موضع النزاع ـ والذي قلنا باقتضائه الفساد في العبادة ـ هو النهي بالمعنى الظاهر من مادّته وصيغته ـ أعني ما يتضمّن حكماً تحريميّاً أو تنزيهيّاً ـ بأن يكون إنشاؤه بداعي الردع والزجر.

أمّا: النهي بداعٍ آخر، كداعي بيان أقلّيّة الثواب، أو داعي الإرشاد إلى مانعيّة الشيء، مثل النهي عن لُبس جلد الميتة في الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعي فإنّه ليس موضعَ النزاع في مسألتنا، ولا يقتضي الفساد بما هو نهيٌ، إلّا أن يتضمّن اعتبارَ شيءٍ في المأمور به، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق المأتيّ به على المأمور به، فيقع فاسداً، كالنهي بداعي الإرشاد إلى مانعيّة شيءٍ، فيستفاد منه أنّ عدم ذلك الشيء يكون شرطاً في المأمور به. ولكن هذا شيءٌ آخَرُ لا يرتبط بمسألتنا، فإنّ هذا يجري حتّى في الواجبات التوصّلية، فإنّ فَقْدَ أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثاني: النهي عن المعاملة

إنّ النهي في المعاملة على نحوين ـ كالنهي عن العبادة ـ؛ فإنّه تارةً يكون النهي بداعي بيان مانعيّة الشيء المنهيّ عنه، أو بداعٍ آخَرَ مشابهٍ له، وأُخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضيّة ما تعلّق به النهي، ووجود الحزازة فيه.

فإن كان الأوّلَ فهو خارجٌ عن مسألتنا ـ كما تقدّم في التنبيه السابق ـ؛ إذ لا شكّ في أنّه لو كان النهي بداعي الإرشاد إلى مانعيّة الشيء في المعاملة فإنّه يكود دالاً على فسادها عند الإخلال؛ لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها، فتخلّفُه تخلّفٌ للشرط المعتبر في صحّتها. وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان.

وإن كان الثانيَ فإنّ النهي إمّا أن يكون عن ذات السبب ـ أي عن العقد الإنشائي ـ، أو فقل: عن التسبيب به لإيجاد المعاملة، كالنهي عن البيع وقتَ النداء لصلاة الجمعة في قوله (تعالى): ﴿إذا نُودِيَ لِلصَّلوٰةِ مِن يَومِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوا إلىٰ ذِكرِ اللهِ وذَرُوا البَيعَ...﴾[1]؛ وإمّا أن يكون عن ذات المسبّب ـ أي عن نفس وجود المعاملة ـ كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف.

فإن كان النهي على النحو الأوّل ـ أي عن ذات السبب ـ، فالمعروف أنّه لا يدلّ على فساد المعاملة[2]؛ إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضيّة العقد والتسبيب به، وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها، كحرمة الظهار التي لم تُنافِ ترتّب الأثر عليه من الفراق.

وإن كان النهي على النحو الثاني ـ أي عن المسبّب ـ، فقد ذهب جماعةٌ من العلماء[3] إلى أنّ النهي في هذا القسم يقتضي الفساد.

وأقصى ما يمكن تعليلُ ذلك بما ذكره بعض أعاظم مشايخنا[4] من أنّ صحّةَ كلِّ معاملةٍ مشروطةٌ بأن يكون العاقد مسلّطاً على المعاملة في حكم الشارع، غيرَ محجورٍ عليه من قِبَله من التصرّف في العين التي تجري عليها المعاملة. ونفس النهي عن المسبّب يكون معجِّزاً مولوياً للمكلّف عن الفعل، ورافعاً لسلطنته عليه، فيختلّ به ذلك الشرط المعتبر في

---

١. الجمعة (٦٢) الآية: ٩.

٢. ذهب إليه في *القوانين* ١: ١٥٩، و*الفصول*: ١٤٠، و *درر الفوائد* ١: ١٥٧، و *فوائد الأُصول* ٢: ٤٧١، و *المحاضرات* ٥: ٣٦.

٣. و منهم المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٢: ٤٧١.

٤. و هو المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٢: ٤٧١ ـ ٤٧٢.

صحّة المعاملة، فلامحالة يترتّب على ذلك فسادها.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبّب لفساد المعاملة، ولكنّ التحقيق أن يقال:

إنّ استناد الفساد إلى النهي إنّما يصحّ أن يُفرض ويُتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتّى بشرائط المتعاقدين، وشرائط العوضين، وأنّه ليس في البين إلّا المبغوضيّةُ الصرفة المستفادة من النهي. وحينئذٍ يقع البحث في أنّ هذه المبغوضيّةَ هل تُنافي صحّةَ المعاملة أو لا تنافيها؟

أمّا: إذا كان النهي دالّاً على اعتبار شيءٍ في المتعاقدين والعوضين أو العقد، مثل النهي عن أن يبيع السفيه، والمجنون، والصغير الدالّ على اعتبار [الرشدو] العقل والبلوغ في البائع، وكالنهي عن بيع الخمر، والميتة، والآبق، ونحوها الدالّ على اعتبار إباحة المبيع والتمكّن من التصرّف منه، وكالنهي عن العقد بغير العربيّة ـ مثلاً ـ الدالّ على اعتبارها في العقد، فإنّ هذا النهي في كلّ ذلك لا شكّ في كونه دالّاً على فساد المعاملة؛ لأنّ هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الأوّل الذي ذكرناه، وهو ما كان النهي بداعي الإرشاد إلى اعتبار شيءٍ في المعاملة، وقد تقدّم أنّ هذا ليس موضعَ الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحّة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام في هذه المنافاة، وليس من دليل عليها حتّى تثبت الملازمة بين النهي وفساد المعاملة؛ وكون النهي عن المسبّب يكون معجِّزاً مولويّاً للمكلّف عن الفعل، ورافعاً لسلطنته عليه، فإنّ معنى ذلك أنّ النهي في المعاملة شأنه أن يدلّ على اختلال شرطٍ في المعاملة بارتكاب المنهيّ عنه، وهذا لاكلام لنا فيه.

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفايةُ، وفّقنا الله (تعالى) لمراضيه.

تمرينات (٤١)

١. ما هو محلّ النزاع في مسألة «دلالة النهي على الفساد»؟

٢. ما المراد من «الدلالة» في محلّ النزاع؟

٣. ما المراد من كلمة «النهي» في المقام؟

٤. ما هو رأي المحقّق الخراساني و المحقّق النائيني في المراد من كلمة «النهي» في المقام؟

٥. ما المراد من كلمة «الفساد» في المقام؟

٦. ما المراد من الشيء المنهيّ عنه؟

٧. كيف تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقليّة؟

٨. ما المراد من العبادة التي هي محلّ النزاع؟

٩. أُذكر أنحاء تعلّق النهي بالعبادة، و مثّل لكلّ منها.

١٠. هل النهي عن العبادة يقتضي فسادها أم لا؟

١١. ما هو رأي المحقّق النائيني في النهي عن العبادة؟

١٢. هل النهي التنزيهي يقتضي الفساد؟ ما الدليل عليه؟

١٣. هل النهي عن المعاملة يقتضي الفساد أم لا؟

المقصد الثالث

مباحث الحجّة



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم‌الله الرّحمٰن الرّحيم

تمهيد:

إنّ مقصودنا من هذا البحث ـ و هو «مباحث الحجّة» ـ تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً و حجّةً على الأحكام الشرعيّة، لنتوصّل إلى الواقع من أحكام الله (تعالى).

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقعَ ـ كما أردنا ـ فذلك هو الغاية القصوى و المقصد الأعلى، وإن أخطأناه، فنحن نكون معذورين غيرَ معاقَبين في مخالفة الواقع.

و السرّ في كوننا معذورين عند الخطأ هو أنّنا قد بذلنا جُهْدَنا و قصارى وُسْعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله (تعالى)، حتىٰ ثبت لدينا ـ على سبيل القطع ـ أنّ هذا الدليل المعيّن ـ كخبر الواحد مثلاً ـ قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه، و جَعَله حجّةً عليها، فالخطأ الذي نقع فيه إنّما جاء من [قِبَل] الدليل ـ الذي نَصَبه و ارتضاه لنا ـ لا من قِبَلنا.

و سيأتي[1] بيان [أنّه] كيف نكون معذورين؟ و كيف يصحّ وقوع الخطأ في الدليل المنصوب حجّةً، مع أنّ الشارع هو الذي نَصَبه و جَعَله حجّةً؟

و لا شكّ في أنّ هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أُصول الفقه، و هو العمدة فيها؛ لأنّه هو الذي يحصّل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأوّل و الثاني)، فإنّه لمّا كان يبحث في المقصد الأوّل عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظيّة[2]، فإنّه في هذا

---

١. سيأتي في الصفحة: ٤٠٠ «ولذا نقول: إذا لم تصب الواقع...».

٢. إنّ بعض مشايخنا الأعاظم‏رحمه‌الله* التزم في المسألة الأُصوليّة أنّها يجب أن تقع كبرى في القياس الذي

---

* وهو المحقّق العراقي في مقالات الأُصول ١: ١٠ ـ ١١، ونهاية الأفكار ١: ٢٢ ـ ٢٣.

←

المقصد يبحث عن حجّيّة مطلق الظواهر اللفظيّة بنحو العموم، فتتألّف الصغرى من نتيجة المقصد الأوّل، والكبرى من نتيجة هذا المقصد؛ ليُستنتج من ذلك الحكمُ الشرعيّ، فيقال ـ مثلاً ـ:

صيغة «افعل» ظاهرة في الوجوب (الصغرى)

و كلّ ظاهرٍ حجّةٌ (الكبرى)

فينتج: صيغة «افعل» حجّةٌ في الوجوب (النتيجة)

فإذا وردَتْ صيغة «افعل» في آية أو حديث استُنتج[1] من ذلك وجوب متعلّقها.

و هكذا يقال في المقصد الثاني؛ إذ يُبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل[2].

و في هذا المقصد يُبحث عن حجّيّة حكم العقل، فتتألّف منهما صغرى و كبرى.[3]

و قد أوضحنا كلّ ذلك في تمهيد المقصدين. فراجع.[4]

← يستنبط منه الحكم الشرعيّ، و جعل ذلك مناطاً في كون المسألة أُصوليّة. و وجّه المسائل الأُصوليّة على هذا النحو. و هو في الحقيقة لزومُ ما لايلزم* و قد أوضحنا الحقيقة هنا و فيما سبق.

١. الأولى: يُستنتَج.

٢. فيبحث فيه عن الإجزاء، و وجوب مقدّمة الواجب، و غيرهما من صغريات حكم العقل بالملازمة بينها وبين شيءٍ آخر.

و هذه الصغريات كُبريات عقليّة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فيقال مثلاً: هذا المأتيّ به مأمورٌ به في حال الاضطرار .... (الصغرى).

وكلّ مأتيّ به ـ الذي هو مأمور به حالَ الاضطرار ـ يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حالَ الاختيار.... (الكبرى). فينتج: فهذا المأتيّ به حالَ الاضطرار يجزئ عقلاً عن المأمور به حالَ الاختيار.

٣. والنتيجة الحاصلة من الصغرى والكبرى في القياس المذكور تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجّيّة العقل، فيقال ـ مثلاً ـ:

العقل يحكم بالإجزاء (الصغرى).

وحكم العقل حجّة (الكبرى).

فحكم العقل بالإجزاء حجّة (التيجة).

٤. راجع الجزء الأوّل: ٦٧، والجزء الثاني: ٢٢١.

---

* أي التزام بما لايلزم.

و عليه، فلابدّ أن نستقصي في بحثنا عن كلّ ماقيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجّيّته؛ لنستوفي البحث، ولنُعذَر عند الله (تعالى) في اتّباع ما يصحّ اتّباعه، وطرح ما لا يثبت اعتباره.

و ينبغي لنا أيضاً ـ من باب التمهيد و المقدّمة ـ أن نبحث عن موضوع هذا المقصد، وعن معنى الحجّيّة، وخصائصها، والمناطِ فيها، وكيفيّة اعتبارها، و ما يتعلّق بذلك، فنضع المقدّمة في عدّة مباحثَ، كما نضع المقصد في عدّة أبواب:

تمرينات (٤٢)

○ التمرين الأوّل:

١. ماالمقصود من البحث عن المقصد الثالث «مباحث الحجّة»؟

٢. ماالسرّ في كوننا معذورين عند الخطأ؟

٣. كيف يستنتج الحكم الشرعي من نتيجة المقصد الأوّل، ونتيجة المقصد الثالث؟ أذكر مثالاً.

○ التمرين الثاني:

١. ماهو رأي المحقّق العراقيّ في مناط كون المسألة أصوليّةً؟

٢. كيف يستنتج الحكم الشرعي من نتيجة المقصد الثاني ونتيجة هذا المقصد؟ أذكر مثالاً.

المقدّمة

و فيها مباحثُ:

١. موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدّم في بيان المقصود من «مباحث الحجّة» يتبيّن لنا أنّ الموضوع لهذا المقصد ـ الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع و محمولاته ـ هو «كلّ شيءٍ يصلح أن يدّعى ثبوت الحكم الشرعيّ به، ليكون دليلاً و حجّةً عليه».

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نُثبت بدليل قطعيّ[1] أنّ هذا الطريق ـ مثلاً ـ حجّةٌ أخذنا به و رجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعيّة، و إلّا طرحناه و أهملناه.[2] و بصريح العبارة نقول:

إنّ الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه، لا بما هو دليل.

و أمّا محمولاته و لواحقه ـ التي نفحصها و نبحث عنها لإثباتها له ـ فهي كون ذلك الشيء دليلاً و حجّةً، فإمّا أن نُثبت ذلك أو نَنفيَه.

و لايصحّ أن نجعل موضوعه «الدليلَ بما هو دليل»، أو «الحجّةَ بما هي حجّة»،

---

١. سيأتي في المبحث السادس بيان أنّه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجّيّة الدليل بالدليل القطعيّ، و لايكفي الدليل الظنّيّ؟ ـ منه ﷺ ـ.

٢. و في س و نبذناه.

أي بصفة كونه دليلاً و حجّة، كما نُسب ذلك إلى المحقّق القمّي‌ﷺ في قوانينه؛ إذ جَعَل موضوع علم الأُصول الأدلّةَ الأربعة بما هي أدلّة.[١]

ولو كان الأمر كما ذهب إليه‌ﷺ، لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلُّها عن علم الأُصول؛ لأنّها تكون حينئذٍ من مبادئه التصوّريّة، لا من مسائله. و ذلك واضح؛ لأنّ البحث عن حجّيّة الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع و ثبوتِه الذي هو مُفاد «كان» التامّةِ، لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد «كان» الناقصةِ. و المعروف عند أهل الفنّ أنّ البحث عن وجود الموضوع ـ أيَّ موضوع كان، سَواءٌ كان موضوعَ العلم أو موضوعَ أحد أبوابه و مسائله ـ معدودٌ من مبادئ العلم التصوّريّةِ، لا من مسائله.

ولكن هنا ملاحَظة[٢] ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد،[٣] و هي: أنّ تخصيص موضوع علم الأُصول بالأدلّة الأربعة ـ كما فعل الكثير من مؤلّفينا[٤] ـ يستدعي أن يلتزموا بأنّ الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين؛ و ذلك لأنّ هؤلاء لمّا خصّصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنّما خصّصوه بها؛ لأنّها معلومة الحجّيّة عندهم، فلابدّ أنّهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلّة، لا بما هي هي، و إلّا لجعلوا الموضوع شاملاً لها و لغيرها ممّا هو غير معتبر عندهم، كالقياس، والاستحسان، ونحوهما، وما كان وجه لتخصيصه بالأدلّة الأربعة.

و حينئذٍ لا مَخرج لهم من الإشكال المتقدّم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الأُصول عنه.

و على هذا، فيتّضح أنّ مناقشة صاحب الفصول[٥] لصاحب القوانين ليست في محلّها؛ لأنّ دعواه هذه لابدّ من الالتزام بها بعد الالتزام بأنّ الموضوع خصوص الأدلّة الأربعة، وإن لزم عليه إشكالُ خروج أهمّ المسائل عنه.

---

١. *قوانين الأُصول* ١: ٩.

٢. وفي س: نكتةً.

٣. أي القصد و المقصد.

٤. منهم: صاحب الفصول في *الفصول الغرويّة*: ١١ و ١٢.

٥. *المصدر السابق*.

ولو كان الموضوع هي الأدلّةَ بما هي هي ـ كما ذهب إليه صاحب الفصول ـ لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكلّ ما يصلح أن يُبحث عن دليليّته، وإن ثبت بعد البحث أنّه ليس بدليل.

والخلاصة أنّه إمّا أن نخصّص الموضوع بالأدلّة الأربعة فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين، فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأُصول، وإمّا أن نعمّم الموضوع ـ كما هو الصحيح ـ لكلّ ما يصلح أن يدّعى أنّه دليل فلا يختصّ بالأربعة، وحينئذٍ يصحّ أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول، وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

فالالتزام بأنّ الموضوع هي [الأدلّة] الأربعة فقط، ثمّ الالتزام بأنّها بما هي هي، لايجتمعان.[1]

وهذا[2] أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأُصول لغير الأدلّة الأربعة، وهو الذي نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.[3]

والنتيجة أنّ الموضوع ـ الذي يُبحث عنه في هذا المقصد ـ هو «كلّ شيءٍ يصلح أن يُدّعى أنّه دليلٌ وحجّةٌ»، فيعمّ البحث كلّ ما[يصلح أن] يقال: إنّه حجّة، فيدخل فيه البحث عن حجّيّة خبر الواحد، والظواهر، والشهرة، والإجماع المنقول، والقياس، والاستحسان، ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل.

فما ثبت أنّه حجّة من هذه الأُمور أخذنا به، وما لم‌يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضاً البحث عن مسألة التعادل والتراجيح؛ لأنّ البحث فيها ـ في الحقيقة ـ عن تعيين ما هو حجّةٌ ودليلٌ من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجّة.

---

١. قوله: «لايجتمعان» خبرٌ للالتزامين.

٢. أي عدم اجتماع الالتزامين.

٣. راجع المقصد الأوّل: ٢١.

و نحن جعلناها في الجزء الأوّل خاتمةً لعلم الأُصول[١]؛ اتّباعاً لمنهج القوم، و رأينا الآنَ العدولَ عن ذلك؛ رعايةً لواقعها، و للاختصار.

تمرينات (٤٣)

١. ماهو موضوعُ المقصد الثالث؟

٢. لم لايصحّ أن يجعل موضوع هذا المقصد الدليل بما هودليل، أو الحجّة بما هي حجّة؟

٣. ماالفرق بين مفاد «كان» التامّة، و«كان» الناقصة؟

٤. ماهو رأي صاحب الفصول في موضوع علم الأُصول؟

٥. ماالدليل على تعميم موضوع علم الأُصول لغير الأدلّة الأربعة؟

٦. كيف تدخل مسألة التعادل والتراجيح في مباحث الحجّة؟



١. راجع المقصد الأوّل: ٢٢.

٢. معنى الحجّة

١. الحجّة لغةً: كلُّ شيءٍ يصلح أن يُحتجّ به على الغير.[١]

و ذلك بأن يكون به الظفرُ على الغير عند الخصومة معه. و الظفر على الغير على نحوين: إمّا بإسكاته و قطعِ عُذْره و إبطاله، و إمّا بأن يُلجئه إلى [قبول] عذر صاحب الحجّة، فتكون الحجّة معذِّرةً له لدى الغير.

٢. و أمّا الحجّة في الاصطلاح العلميّ فلها معنيان أو اصطلاحان:

أ: ما عند المناطقة. و معناها: «كلّ ما يتألّف من قضايا تُنتج مطلوباً»، أي مجموعُ القضايا المترابطة التي يُتوصّل بتأليفها و ترابُطِها إلى العلم بالمجهول، سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. و قد يطلقون الحجّة أيضاً على نفس «الحدّ الأوسط» في القياس.[٢]

ب: ما عند الأُصوليّين. و معناها عندهم حسَبَ تتبُّع استعمالها: «كُلّ شَيءٍ يُثْبِت مُتعلَّقه و لايبلغ درجةَ القطع»، أي لايكون سبباً للقطع بمتعلّقه، وإلّا فمع القطع يكون القطع هو الحجّةَ، ولكن هو حجّة بمعناها اللغويّ. أو قل بتعبير آخَرَ: «الحجّة: كلّ شيءٍ يكشف عن شيءٍ آخَرَ، و يحكي عنه على وجهٍ يكون مثبِتاً له».

و نعني بكونه مثبِتاً له: أنّ إثباته له يكون بحسب الجعل من الشارع لا بحسب ذاته. و يكون معنى «إثباته له» حينئذٍ أنّه يُثبت الحكم الفعليّ في حقّ المكلّف بعنوان أنّه[٣] هو الواقع. و إنّما يصحّ ذلك و يكون مثبتاً له بضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي، و على أنّه حجّة من قِبَل الشارع.

و سيأتي إن شاء الله (تعالى) تحقيق معنى الجعل للحجيّة، و[أنّه] كيف يثبت

---

١. كما قال في *مجمع البحرين* ١٥٥: «الحُجّة ـ بضمّ الحاء ـ: الاسم من الاحتجاج».

٢. راجع *حاشية ملا عبدالله*: ٣٧. وقال في *فوائد الأُصول* ٣: ٧: «الحجّة باصطلاح المنطقي عبارة عن الوسط الذي بينه وبين الأكبر ـ الذي يراد إثباته للأصغر ـ علقة وربط ثبوتي».

٣. أي ذلك الحكم الفعليّ.

الحكم بالحجّة؟[١]

و علىٰ هذا، فالحجّة بهذا الاصطلاح لاتشمل القطع ـ أي: إنّ القطع لايسمّى حجّةً بهذا المعنى، بل بالمعنى اللغويّ؛ لأنّ طريقيّة القطع ـ كما سيأتي[٢] ـ ذاتيّةٌ غيرُ مجعولة من قِبَل أحد.

و تكون الحجّة بهذا المعنى الأُصوليّ مرادفةً لكلمة «الأمارة»، كما أنّ كلمة «الدليل»، وكلمة «الطريق» تستعملان في هذا المعنى، فتكونان مرادفتين لكلمة «الأمارة»، و «الحجّة»، أو كالمرادفتين.

و عليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدلَ كلمة «مباحث الحجّة»: مباحثُ الأمارات،[٣] أو مباحث الأدلّة،[٤] أو مباحث الطرق.[٥] و كلّها يؤدّي معنى واحداً.[٦]

و ممّا ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد أنّ استعمال كلمة «الحجّة» في المعنى الذي تؤدّيه كلمة «الأمارة» مأخوذٌ من المعنى اللغويّ[٧] من باب تسمية الخاصّ باسم العامّ؛ نظراً إلىٰ أنّ الأمارة ممّا يصحّ أن يحتجّ المكلّف بها إذا عمل بها و صادفت مخالَفةَ الواقع، فتكون معذِّرةً له، كما أنّها ممّا يصحّ أن يحتجّ بها المولى على المكلّف إذا لم‌يعمل بها، و وقع في مخالفة الحكم الواقعيّ، فيستحقّ العقاب على المخالفة.

---

١. سيأتي في المبحث الثاني عشر.

٢. يأتي في المبحث السابع.

٣. كما في *كفاية الأُصول*: ٢٩٥.

٤. كما في كتاب *دروس في علم الأُصول* ١: ١٩١ و ٢: ٤٥.

٥. كما في *فوائد الأُصول* ٣: ٨٨.

٦. وهو الكاشفيّة عن شيءٍ آخر، والحكاية عنه على وجهٍ يكون مثبتاً له.

٧. وهو الاحتجاج المطلق.

تمرينات (٣)

○ التمرين الأوّل:

١. ماهو معنى الحجّة لغةً؟

٢. ماهو معنى الحجّة عندالمناطقة؟

٣. ماهو معنى الحجّة عندالأُصوليّين؟

○ التمرين الثاني:

١. ماالفرق بين المرادف وبين كالمرادف في عبارة المصنّف؟

٢. أذكر أقوال العلماء في عنوان المقصد الثالث؟



٣. مدلول كلمة «الأمارة» و «الظنّ المعتبر»

بعد أن قلنا: إنّ الأمارة مرادفة لكلمة «الحجّة» باصطلاح الأُصوليّين، ينبغي أن ننقل الكلام إلى كلمة «الأمارة» لنتسقّط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدلَ كلمة «الحجّة» في المباحث الآتية، فنقول:

إنّه كثيراً مّا يجري على ألسنة الأُصوليّين إطلاق كلمة «الأمارة» على معنى ما تؤدّيه كلمة «الظنّ»، و يقصدون من الظنّ «الظنّ المعتبر»، أي الذي اعتبره الشارع، و جعله حجّةً، و يوهم ذلك أنّ الأمارة و الظنّ المعتبر لفظان مترادفان يؤدّيان معنى واحداً، مع أنّهما ليسا كذلك.

و في الحقيقة أنّ هذا تسامحٌ في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال، لا أنّه وضعٌ آخَرُ لكلمة «الأمارة». و إنّما مدلول الأمارة الحقيقي[1] هو كلّ شيءٍ اعتبره الشارع لأجل أنّه يكون سبباً للظنّ، كخبر الواحد و الظواهر.

و المجاز هنا إمّا من جهة إطلاق السبب على مسبّبه فيسمّى الظنّ المسبّب «أمارةً»؛ و إمّا من جهة إطلاق المسبّب على سببه فتسمّى الأمارة ـ التي هي سببٌ للظنّ ـ: «ظنّاً»، فيقولون: «الظنّ المعتبر»، و «الظنّ الخاصّ»، و الاعتبار و الخصوصيّة إنّما هما لسبب الظنّ.

و منشأ هذا التسامح في الإطلاق هو أنّ السرّ في اعتبار الأمارة و جعلها حجّةً و طريقاً هو إفادتها للظنّ دائماً أو على الأغلب، و يقولون للثاني ـ الذي يفيد الظنّ على الأغلب ـ: «الظنّ النوعيّ» على ما سيأتي بيانه.

٤. الظنّ النوعيّ

و معنى «الظنّ النوعيّ»: أنّ الأمارة تكون من شأنها أن تفيد الظنّ عند غالب الناس و نوعهم. و اعتبارها عند الشارع إنّما يكون من هذه الجهة، فلا يضرّ في اعتبارها و حجيّتها ألّا يحصل منها ظنٌّ فعليٌّ للشخص الذي قامت عنده الأمارة، بل تكون حجّة عند

---

١. أي إنّما المدلول الحقيقي لكلمة «الأمارة» هو....

هذا الشخص أيضاً حيث إنّ دليل اعتبارها دلّ على أنّ الشارع إنّما اعتبرها حجّةً و رضي بها طريقاً؛ لأنّ من شأنها أن تفيد الظنّ، و إن لم يحصل الظنّ الفعليّ منها لدى بعض الأشخاص.

ثمّ لايخفى عليك أنّا قد نعبّر فيما يأتي تبعاً للأُصوليّين فنقول: «الظنّ الخاصّ»، أو «الظنّ المعتبر»، أو «الظنّ الحجّة»، و أمثالُ هذه التعبيرات، والمقصود منها دائماً سبب الظنّ ـ أعني الأمارة المعتبرة و إن لم تُفِد ظنّاً فعلياً ـ، فلا يشتبه عليك الحال.

٥. الأمارة و الأصل العمليّ

و اصطلاح الأمارة لايشمل «الأصل العمليّ»، كالبراءة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب، بل هذه الأُصول تقع في جانبٍ و الأمارة في جانبٍ آخَرَ مقابلٍ له، فإنّ المكلّف إنّما يرجع إلى الأُصول إذا افتقد الأمارة، أي إذا لم تقم عنده الحجّة على الحكم الشرعيّ الواقعيّ على ما سيأتي توضيحه، وبيانُ السرّ فيه.[1]

و لاينافي ذلك أنّ هذه الأُصولَ أيضاً قد يطلق عليها أنّها حجّة، فإنّ إطلاق الحجّة عليها ليس بمعنى الحجّة في باب الأمارات، بل بالمعنى اللغويّ باعتبار أنّها معذِّرةٌ للمكلّف إذا عمل بها و أخطأ الواقعَ، و يحتجّ بها المولى على المكلّف إذا خالفها و لم يعمل بها ففوّت الواقع المطلوب؛ و لأجل هذا جعلنا باب «الأُصول العمليّة» باباً آخَرَ مقابلَ باب «مباحث الحجّة».

و قد أُشير في تعريف «الأمارة» إلىٰ خروج الأُصول العمليّة بقولهم: «يثبت متعلّقه»؛ لأنّ الأُصول العمليّة لاتُثبت متعلّقاتها؛ لأنّه ليس لسانها لسانَ إثبات الواقع و الحكايةِ عنه، وإنّما هي في حقيقتها مرجعٌ للمكلّف في مقام العمل عند الحيرة و الشكّ في الواقع، و عدم ثبوت حجّة عليه. و غاية شأنها أنّها تكون معذِّرةً للمكلّف.

و من هنا اختلفوا في الاستصحاب، هل إنّه أمارة أو أصل؟ باعتبار أنّ له شأنَ الحكاية عن الواقع، وإحرازِه في الجملة؛ لأنّ اليقين السابق غالباً مّا يورث الظنّ ببقاء المتيقّن في

---

١. يأتي في المقصد الرابع: ٥٩٧ ـ ٥٩٨.

الزمان اللاحق؛ و لأنّ حقيقته ـ كما سيأتي في موضعه[١] ـ البناء على اليقين السابق بعد الشكّ، كأنّ المتيقَّن السابقَ لم‌يزل و لم‌يُشَكّ في بقائه. و لأجل هذا سمّي الاستصحاب عند من يراه أصلاً: «أصلاً محرِزاً».

فمن لاحظ في الاستصحاب جِهةَ ماله من إحراز و أنّه يوجب الظنّ، واعتبر حجّيّته من هذه الجهة عَدَّه من الأمارات.[٢] و مَنْ لاحظ فيه أنّ الشارع إنّما جعله مرجعاً للمكلّف عند الشكّ و الحيرة، واعتبر حجّيّته من جهة دلالة الأخبار عليه عَدَّه من جملة الأُصول.[٣] و سيأتي إن شاء الله (تعالى) شرح ذلك في محلّه مع بيان الحقّ فيه.[٤]

تمرينات (٤٥)

١. مامعنى «الظنّ المعتبر»؟

٢. ماهو مدلول الأمارة؟

٣. ماهوالوجه المصحّح لإطلاق كلمة «الأمارة» على الظنّ المعتبر وبالعكس؟

٤. مامعنى «الظنّ النوعيّ»؟

٥. ماالفرق بين الأمارة والأصل العملي؟

٦. هل الاستصحاب أمارة أو أصل؟ أذكر آراء العلماء.

---

١. يأتي في المقصد الرابع: ٦٠٢.

٢. هذا يظهر من كلمات القدماء. راجع *معالم الدين*: ٢٤٩ـ٢٥٢؛ *معارج الأُصول*: ٢٠٦ـ٢٠٧؛ *الغنية «الجوامع الفقهيّة»*: ٥٤٨.

٣. ذهب الشيخ الأنصاريّ إلى أنّه من الأُصول بناءً على كونه حجّةً من جهة دلالة الأخبار، وأنّه من الأمارات بناءً على كونه من أحكام العقل، واختار الأوّل وعدّه من الأُصول العمليّة. راجع *فرائد الأُصول* ٢: ٥٤٣.

٤. خلاصة مذهبه أنّه من جملة الأُصول على جميع المباني، كما يأتي في الجزء الرابع: ٢٥٩ و ٢٦٠.

٦. المناط في إثبات حجّيّة الأمارة

ممّا يجب أن نعرفه ـ قبل البحث و التفتيش عن الأمارات التي هي حجّةٌ ـ [أنّ] المناط في إثبات حجّيّة الأمارة [ما هو؟] و أنّه بأيّ شيءٍ يثبت لنا أنّها حجّةٌ يعوّل عليها؟ و هذا هو أهمّ شيءٍ تجب معرفته قبل الدخول في المقصود، فنقول:

إنّه لاشكّ في أنّ الظنّ بما هو ظنّ لايصحّ أن يكون هو المناطَ في حـجّيّة الأمـارة، ولا يجوز أن يعوَّل عليه في إثبات الواقع؛ لقوله (تعالى): ﴿إِنَّ الظَّـنَّ لايُـغني مِـنَ الحَـقِّ شَيئاً﴾[١]. و قد ذمّ الله (تعالى) في كتابه المجيد مَنْ يتّبع الظنّ بما هو ظنّ، كقوله (تعالى): ﴿إِن يَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُم اِلَّا يَخرُصُونَ﴾[٢]، و قال (تعالى): ﴿قُلْ ءَآللّهُ أَذِنَ لَكُم أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾[٣].

و في هذه الآية الأخيرة ـ بالخصوص ـ قد جعل ما أذن به أمراً مقابلاً للافتراء عليه، فما لم يأذن به لابدّ أن يكون افتراءً بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله (تعالى) من دون إذنٍ منه فلا محالة يكون افتراءً محرّماً، مذموماً بمقتضى الآية. و لاشكّ في أنّ العمل بالظنّ و الالتزامَ به على أنّه من الله (تعالى) و مثبتٌ لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرّم.

و على هذا التقرير، فالقاعدة تقتضي أنّ الظنّ بما هو ظنّ لايجوز العمل على مقتضاه، و لا الأخذُ به لإثبات أحكام الله (تعالى) مهما كان سببه؛ لأنّه لايُغني مـن الحـقّ شيئاً، فيكون خَرصاً باطلاً[٤] و افتراءً محرّماً.

هذا مقتضى القاعدة الأوّليّة في الظنّ بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن لو ثبت بدليل قطعيّ و حجّةٍ يقينيّة أنّ الشارع قد جعل ظنّاً خاصّاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه،

---

١. النجم (٥٣) الآية: ٢٨؛ يونس (١٠) الآية: ٣٦.

٢. الأنعام (٦) الآية: ١١٦؛ يونس (١٠) الآية: ٦٦.

٣. يونس (١٠) الآية: ٥٩.

٤. الخَرص أي الحدس والقول بالظنّ.

واعتبره حجّةً عليها، وارتضاه أمارةً يُرجع إليها، وجوّز لنا الأخذ بذلك السبب المحقّق للظنّ، فإنّ هذا الظنّ يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأوّليّة؛ إذ لايكون خَرْصاً، و تخميناً، و لاافتراءً.

و خروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة إلىٰ آية النهي عن اتّباع الظنّ، و يكون تخصّصاً بالنسبة إلىٰ آية الافتراء؛ لأنّه يكون حينئذٍ من قسم ماأذن الله (تعالى) به، و ماأذن به ليس افتراءً.

و في الحقيقة أنّ الأخذ بالظنّ المعتبر ـ الذي ثبت على سبيل القطع أنّه حجّةٌ ـ لايكون أخذاً بالظنّ بما هو ظنّ، وإن كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظنّاً، بل يكون أخذاً بالقطع و اليقين، ذلك القطعِ الذي قام على اعتبار ذلك السبب المحقّق للظنّ، وسيأتي أنّ القطع حجّة بذاته، لايحتاج إلى جعل من أحد.[1]

و من هنا يظهر الجواب عمّا شَنع[2] به جماعةٌ من الأخباريّين على الأُصوليّين من أخذهم ببعض الأمارات الظنّيّة الخاصّة، كخبر الواحد و نحوه، إذ شَنِعوا عليهم بأنّهم أخذوا بالظنّ الذي لايُغني من الحقّ شيئاً.

و قد فاتهم أنّ الأُصوليّين إذ أخذوا بالظنون الخاصّة لم‌يأخذوا بها من جهة أنّها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهة أنّها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجّيّتها، فكان أخذهم بها في الحقيقة أخذاً بالقطع و اليقين، لا بالظنّ و الخَرْص و التخمين؛ و لأجل هذا سمّيت الأمارات المعتبرة بـ«الطرق العلميّة»؛ نسبةً إلى العلم القائم على اعتبارها و حجّيّتها؛ لأنّ حجّيّتها ثابتة بالعلم.

إلى هنا يتّضح ماأردنا أن نَرميَ إليه، و هو أنّ المناط في إثبات حجّيّة الأمارات، و مرجع اعتبارها، وقوامها ما هو؟ إنّه العلم القائم على اعتبارها و حجّيّتها، فإذا لم‌يحصل العلم بحجّيّتها و اليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها و الأخذِ بها لايجوز الأخذ بها و إن أفادت ظنّاً غالباً؛ لأنّ الأخذ بها يكون حينئذٍ خَرْصاً و افتراءً على الله (تعالى)؛ و لأجل

---

١. يأتي في المبحث السابع: ٣٨٠.

٢. أي استقبح وفضح.

هذا قالوا: يكفي في طرح الأمارة أن يقع الشكّ في اعتبارها، أو فقل على الأصحّ: يكفي ألّا يحصل العلم باعتبارها؛ فإنّ نفس عدم العلم بذلك كافٍ في حصول العلم بعدم اعتبارها، أي بعدم جواز التعويل عليها و الاستناد إليها. و ذلك كالقياس و الاستحسان و ما إليهما و إن أفادت ظنّاً قويّاً.

و لا نحتاج في مثل هذه الأُمور إلى الدليل على عدم اعتبارها، و عدم حجّيّتها، بل بمجرّد عدم حصول القطع بحجّيّة الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل، و بعدم صحّة التعويل عليه، فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجّيّة الأمارة.

و يتحصّل من ذلك كلّه أنّ أماريّة الأمارة و حجّيّة الحجّة إنّما تحصل و تتحقّق بوصول علمها إلى المكلّف، و بدون العلم بالحجّيّة لا معنى لفرض كون الشيء أمارةً و حجّةً، و لذا قلنا: «إنّ مناط إثبات الحجّيّة و قوامها[1] العلمُ»، فهو[2] مأخوذٌ في موضوع الحجّيّة؛ فإنّ العلم تنتهي إليه حجّيّةُ كلّ حجّة.

و لزيادة الإيضاح لهذا الأمر، و لتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهيّة نقول من طريق آخرَ لإثباتها:

أوّلاً: إنّ الظنّ بما هو ظنّ ليس حجّةً بذاته.

و هذه مقدّمة واضحة قطعيّة، و إلّا لو كان الظنّ حجةً بذاته، لما جاز النهي عن اتّباعه و العمل به، ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئيّة؛ لأنّ ما هو بذاته حجّة يستحيل النهي عن الأخذ به، كما سيأتي في حجّيّة القطع (المبحث الآتي)، و لا شكّ في وقوع النهي عن اتّباع الظنّ في الشريعة الإسلاميّة المطهّرة، و يكفي في إثبات ذلك قوله (تعالى): ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ...﴾.[3]

ثانياً: إذا لم يكن الظنّ حجّةً بذاته فحجّيّته تكون عرضيّة ـ أي إنّها تكون مستفادةً من الغير ـ؛ فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفادة منه حجّيّةُ الظنّ؛ فإن كان هو القطعَ، فذلك هو

---

١. أي قوام الأمارة.

٢. أي العلم.

٣. الأنعام (٦) الآية: ١١٦؛ يونس (١٠) الآية: ٦٦.

المطلوب؛ و إن لم‌يكن قطعاً، فما هو؟

و ليس يمكن فرض شيءٍ آخَرَ غير نفس الظنّ؛ فإنّه لا ثالث لهما يمكن فرض حجّيّته.

ولكنّ الظنّ الثانيَ القائم على حجّيّة الظنّ الأوّل أيضاً ليس حجّةً بذاته؛ إذ لا فرق بين ظنٍّ و ظنٍّ من هذه الناحية؛ فننقل الكلام إلى هذا الظنّ الثاني، و لابدّ أن تكون حجّيّته أيضاً مستفادةً من الغير، فما هو ذلك الغير؟ فإن كان هو القطعَ فذلك هو المطلوب؛ و إن لم‌يكن قطعاً فظنٌّ ثالث. فننقل الكلام إلى هذا الظنّ الثالث، فيحتاج إلى ظنّ رابع، و هكذا إلى غير النهاية، و لا ينقطع التسلسل إلّا بالانتهاء إلى ما هو حجّة بذاته، و ليس هو إلّا العلمَ.

ثالثاً: فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم، فتمّ المطلوب.

و بعبارة أسدَّ و أخصرَ، نقول:

إنّ الظنّ لمّا كانت حجّيّته ليست ذاتيّةً، فلا تكون إلّا بالعرض؛ و كلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما هو بالذات، و لا مجاز بلا حقيقة؛ و ما هو حجّة بالذات ليس إلّا «العلمَ»؛ فانتهى الأمر بالأخير إلى «العلم».

و هذا ما أردنا إثباته، و هو أنّ قوام الأمارة و المناطَ في إثبات حجّيّتها هو العلم؛ فإنّه تنتهي إليه حجّيّة كلّ حجّة؛ لأنّ حجّيّته ذاتيّة.

تمرينات (٤٦)

١. ما هو مقتضى القاعدة الأوّلية في الظنّ؟

٢. ما المناط في إثبات حجّيّة الأمارة؟ بيّن المقدّمات الثلاث التي ذكرها المصنّف في المقام.

٣. أذكر ما شنّع به الأخباريّون على الأصوليين، والجواب عنه.

۷. حجّية العلم ذاتيّة

كرّرنا في البحث السابق القولَ بأنّ «حجّيّة العلم ذاتيّة»، ووعدنا ببيانها، و قد حلّ هنا الوفاء بالوعد؛ فنقول:

قد ظهر ممّا سبق معنى كون الشيء حجّيّته ذاتيّة؛[1] فإنّ معناه أنّ حجّيّته منبعثةٌ من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادةً من الغير، ولا تحتاج إلى جَعْلٍ من الشارع، ولا إلى صدور أمرٍ منه باتّباعه، بل العقل هو الذي يكون حاكماً بوجوب اتّباع ذلك الشيء؛ و ما هذا شأنه ليس هو إلّا العلمَ.

و لقد أحسن الشيخ العظيم الأنصاريّ﵀ مُجلّي[2] هذه الأبحاثِ في تعليل وجوب متابعة القطع[3]، فإنّه بعد أن ذكر أنّه «لا إشكال في وجوب متابعة القطع و العمل عليه مادام موجوداً» علّل ذلك بقوله: «لأنّه بنفسه طريقٌ إلى الواقع. و ليست طريقيّته قابلةً لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً».[4]

و هذا الكلام فيه شيءٌ من الغموض[5] بعد أن اختلفت تعبيرات الأُصوليّين من بعده، فنقول لبيانه:

إنّ هنا شيئين أو تعبيرين:

أحدهما: وجوب متابعة القطع و الأخذ به.

ثانيهما: طريقيّة القطع للواقع.

فما المراد من كون القطع حجّةً بذاته؟ هل المراد أنّ وجوب متابعته أمرٌ ذاتيٌّ له،

---

۱. والأولى: معنى كون حجيّة الشيء ذاتيّةً.

۲. المجلّي: مُوضِح هذه الأبحاث.

۳. ممّا يجب التنبيه عليه أنّ المراد من العلم هنا هو «القطع»، أي الجزم الذي لايحتمل الخلاف، و لايعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه، و إن كان في نظر القاطع ليس إلّا مطابقاً للواقع، فالقطع ـ الذي هو حجّةٌ تجب متابعته ـ أعمُّ من اليقين و الجهل المركّب، يعني أنّ المبحوث عنه هو العلم من جهة أنّه جزمٌ لايحتمل الخلاف عند القاطع ـ منه﵀ ـ.

٤. *فرائد الأُصول* ١: ٤.

٥. ولعلّ الوجه في الغموض أنّه لامعنى لوجوب متابعة القطع إلّا كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، كما سيأتي.

كما وقع في تعبيرات بعض الأُصوليّين المتأخّرين،[١] أم أنّ المراد أنّ طريقيّته ذاتيّة؟

و إنّما صحّ أن يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظنّ حينما نقول: «إنّه حجّةٌ»، فإنّ فيه جهتين:

١. جهة طريقيّته للواقع: فحينما نقول: «إنّ حجّيّته مجعولة»، نقصد أنّ طريقيّته مجعولة؛ لأنّها ليست ذاتيّةً له؛ لوجود احتمال الخلاف. فالشارع يجعله طريقاً إلى الواقع؛ بإلغاء احتمال الخلاف، كأنّه لم يكن، فتتمّ بذلك طريقيّته الناقصة ليكون كالقطع في الإيصال إلى الواقع. و هذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢. جهة وجوب متابعته: فحينما نقول: «إنّه حجّة»، نقصد أنّ الشارع أَمَر بوجوب متابعة ذلك الظنّ، و الأخذِ به، أمراً مولويّاً؛ فينتزع من هذا الأمر أنّ هذا الظنّ موصِلٌ إلى الواقع، و منجِّزٌ له؛ فيكون المجعول هذا الوجوبَ، و يكون هذا معنى حجّيّة الظنّ.

و إذا كان هذا حالَ الظنّ فالقطع ينبغي أن يكون له أيضاً هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول ـ مثلاً ـ: «إنّ حجّيّته ذاتيّة» إمّا من جهة كونه طريقاً بذاته، وإمّا من جهة وجوب متابعته لذاته.

ولكن في الحقيقة أنّ التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشؤها ضيق العبارة عن المقصود؛ إذ يقاش على الظنّ. و السرّ في ذلك واضح؛ لأنّه ليس للقطع متابعةٌ مستقلّةٌ غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلاً عن أن يكون لهذه المتابعة وجوبٌ مستقلٌّ غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به ـ أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب، أو حرمة، أو نحوهما ـ؛ إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيءٌ ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع له فلابدّ أن يأخذ به.

و هذه اللابدّيّة لابدّيّةٌ عقليّةٌ[٢] منشؤها أنّ القطع بنفسه طريق إلى الواقع، و عليه، فيرجع

---

١. كالمحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٣: ٦.

٢. هذه اللابدّيّة العقليّة هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوبٌ عقليّ؛ لأنّه داخلٌ في الآراء المحمودة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني* ـ منه ﷺ ـ.

---

* راجع المقصد الثاني: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، و أنّ نفسه نفس انكشاف الواقع، فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة.

و هذا هو السرّ في تعليل الشيخ الأعظم الأنصاريّ﴿ره﴾ لوجوب متابعته بكونه[١] طريقاً بذاته، و لم يتعرّض في التعليل لنفس الوجوب. و من أجل هذا ركز البحث كلّه على طريقيّته الذاتيّة.

و يظهر لنا ـ حينئذٍ ـ أنّه لا معنى لأن يقال في تعليل حجّيّته الذاتيّة: «إنّ وجوب متابعته أمرٌ ذاتيٌّ له».

و إذا اتّضح ما تقدّم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقاً ذاتيّاً، و هو كلّ البحث عن حجّيّة القطع، و ما وراءه من الكلام فكلّه فضول، و عليه فنقول:

تقدّم أنّ القطع حقيقته انكشاف الواقع؛ لأنّه حقيقةٌ نوريّةٌ محضةٌ لا غطش[٢] فيها، و لا احتمال للخطأ يرافقها؛ فالعلم نورٌ لذاته [و] نورٌ لغيره، فذاته نفس الانكشاف[٣] لا أنّه شيءٌ له الانكشاف.[٤]

و قد عرفتم في مباحث الفلسفة أنّ الذات أو الذاتيّ يستحيل جعله بالجعل التأليفيّ؛[٥] لأنّ جعلَ شيءٍ لشيءٍ إنّما يصحّ أن يُفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول و المجعول له. و واضحٌ أنّه يستحيل التفكيك بين الشيء و ذاته ـ أي بين الشيء و نفسه ـ وكذا بينه و بين ذاتيّاته. و هذا معنى قولهم المشهورِ: «الذاتيّ لا يعلّل»[٦] و إنّما المعقول من

---

١. أي القطع. واختلفت كلمات المتأخّرين في معنى وجوب متابعة القطع، فراجع *الحاشية على الرسائل* «للمحقّق الخراسانيّ»: ٤؛ *نهاية الدراية* ٢: ٣١؛ *نهاية الأفكار* ٣: ٧؛ *فوائد الأصول* ٣: ٦.

٢. الغَطْش: الظُلمة.

٣. كما قال به المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ٣: ٦ ـ ٧، والمحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ٢: ٣١، والعلاّمة العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٣: ٦.

٤. كما يظهر من كلام المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأصول*: ٢٩٧.

٥. اعلم أنّ الجعل قسمان:

الأوّل: الجعل البسيط وهو مفاد «كان» التامّة، أي جعل الشيء و إيجاده، كجعل الإنسان.

الثاني: الجعل التأليفيّ وهو مفاد «كان» الناقصة، أي جعل الشي شيئاً، كجعل الإنسان كاتباً.

٦. كما قال الحكيم السبزواريّ: «ذاتيّ شيءٍ لم يكن معلّلاً». *شرح المنظومة* (قسم المنطق): ٢٩.

جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أي خَلْقُه و إيجاده.

و عليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقيّة للقطع جعلاً تأليفيّاً، بأيّ نحو فرض للجعل، سواء كان جعلاً تكوينيّاً أم جعلاً تشريعيّاً؛ فإنّ ذلك مساوقٌ لجعل القطع لنفس القطع، و جعل الطريق لذات الطريق.

و علىٰ تقدير التنزّل عن هذا و القولِ مع من قال: «إنّ القطع شيءٌ له الطريقيّة و الكاشفيّة عن الواقع» ـ كما وقع في تعبيرات بعض الأُصوليّين المتأخّرين عن الشيخ[1] ـ فعلى الأقلّ تكون الطريقيّة من لوازم ذاته، التي لا تنفكّ عنه، كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة. و لوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفيّ على ما هو الحقّ، و إنّما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً، لا بجعلٍ آخَرَ وراءَ جعل الذات. و قد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة[2].

و إذا استحال جعل الطريقيّة للقطع استحال نفيها عنه؛ لأنّه كما يستحيل جعل الذات و لوازمها يستحيل نفي الذات و لوازمها عنها، و سلبها بالسلب التأليفيّ؛ بل نحن إنّما نعرف استحالة جعل الذات و الذاتيّ و لوازم الذات بالجعل التأليفيّ؛ لأنّا نعرف أوّلاً امتناعَ انفكاك الذات عن نفسها، و امتناعَ انفكاك لوازمها عنها، كما تقدّم بيانه.

على أنّ نفي الطريقيّة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع و في نظره، فإنّه ـ مثلاً ـ حينما يقطع بأنّ هذا الشيء واجبٌ، يستحيل عليه أن يقطع ثانياً بأنّ هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع؛ فإنّ معنى هذا أن يقطع ثانياً بأنّ ما قطع بأنّه واجبٌ ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأوّل على حاله. و هذا تناقضٌ بحسب نظر القاطع و وجدانِه، يستحيل أن يقع منه، حتّىٰ لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأوّل، و لا يصحّ هذا إلّا إذا تبدّل قطعه وزال، وهذا شيءٌ آخَرُ غير ما نحن في صدده.

و الحاصل أنّ اجتماع القطعين بالنفي و الإثبات مُحالٌ، كاجتماع النفي و الإثبات، بل يستحيل في حقّه حتّىٰ احتمال أنّ قطعَه ليس طريقاً إلى الواقع؛ فإنّ هذا الاحتمال مساوقٌ

---

١. منهم المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٢٩٧.

٢. راجع *الفلسفة الإسلاميّة* للمظفّر (الدرس الحاديّ عشر): ٣١، ٣٢.

لانسلاخ القطع عنده، وانقلابِه إلى الظنّ، فما فُرِض أنّه قطعٌ لايكون قطعاً، وهو خُلْف مُحال.

و هذا الكلام لاينافي أن يحتمل الإنسان، أو يقطع أنّ بعض علومه على الإجمال ـ غيرَ المعيّن في نوع خاصّ، ولا في زَمنٍ من الأزمنة ـ كان على خطأ، فإنّه بالنسبة إلى كلّ قطع فعليّ بشخصه لايتطرّق إليه الاحتمال بخطئه، وإلّا لو اتّفق له ذلك لانْسَلَخَ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم، لو احتمل خطأ أحدِ علومٍ محصورة و معيّنة في وقت واحد فإنّه لابدّ أن ينسلخ كلّها عن كونها اعتقاداً جازماً؛ فإنّ بقاء قطعه في جميعها و تطرُّقَ احتمال خطأٍ واحدٍ منها لا على التعيين، لايجتمعان.

و الخلاصة أنّ القطع يستحيل جعل الطريقيّة له [جعلاً] تكوينيّاً و تشريعيّاً، و يستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له [ولو كان من خفقان جناح أو مرور هواء].[1]

و عليه، فلا يعقل التصرّف فيه بأسبابه، كما نُسب ذلك إلى بعض الأخباريّين من حكمهم بعدم جواز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدّمات عقليّة.[2] و قد أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني[3].

و كذلك لايمكن التصرّف فيه من جِهة الأشخاص، بأن يُعتبر قطع شخص و لايعتبرَ قطعُ آخَرَ، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطّاع[4] قياساً على كثير الشكّ الذي حُكِم شرعاً

---

١. ما بين المعقوفين موجودٌ في «س».

٢. ولعلّ المراد من «بعض الأخباريّين» هو الشيخ الأمين الاستر آبادي في *الفوائد المدنيّة*: ١٢٨ ـ ١٣١، والعلاّمة البحرانيّ في *الحدائق الناضرة* ١: ١٢٥ ـ ١٣٣.

ولكن لم أعثر على من نسبه إليهم صريحاً. والشيخ الأنصاريّ إنّما نقل النسبة إليهم وقال: «ويُنسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريّين...». بل المحقّق الخراسانيّ أنكر نسبته إليهم، وقال: «وإن نُسب إلى بعض الأخباريّين أنّه لا اعتبار بما إذا كان بمقدّمات عقليّة، إلّا أنّ مراجعة كلماتهم لاتساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها...» راجع كلامهما في *فرائد الأُصول* ١: ١٥، و*كفاية الأُصول*: ٣١١.

٣. راجع الجزء الثاني: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

٤. ككاشف الغطاء، حيث قال: «وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنّه فيلغو اعتبارهما في حقّه». *كشف الغطاء*: ٦١.

بعدم الاعتبار بشكّه في ترتّب أحكام الشكّ.

و كذلك، لايمكن التصرّف فيه من جهة الأزمنة، و لا من جهة متعلّقه بأن يفرّق في اعتباره بين ما إذا كان متعلّقه الحكمَ فلا يعتبرَ، و بين ما إذا كان متعلّقه موضوعَ الحكم أو متعلَّقَه فيعتبرَ؛ فإنّ القطع في كلّ ذلك طريقيّته ذاتيّةٌ غيرُ قابلةٍ للتصرّف فيها بوجهٍ من الوجوه، و غيرُ قابلةٍ لتعلّق الجعل بها نفياً و إثباتاً. و إنّما الذي يصحّ و يمكن أن يقع في الباب هو أن يُلْفَت نظرُ الخاطئ في قطعه إلى الخَلَل في مقدّمات قطعه، فإذا تنبّه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محالة أنّ قطعه سيتبدّل إمّا إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف، و لا ضَيْر في ذلك، و هذا واضح.

تمرينات (٤٧)

○ التمرين الأوّل:

١. مامعنى قولهم: «حجيّة العلم ذاتيّة»؟

٢. بيّن ماعلّل به الشيخ وجوب متابعة القطع؟

٣. ماهو منشأ المسامحة في التعبير بوجوب متابعة القطع؟

٤. مامعنى كون القطع طريقاً ذاتياً؟ بيّن وجه استحالة جعل الطريقيّة للقطع، ووجه استحالة نفيها عنه.

○ التمرين الثاني:

١. قال المصنّف: «وهذا الكلام فيه شيءٌ من الغموض» بيّن وجه الغموض.

٢. أذكر أقوال المتأخّرين في معنى وجوب متابعة القطع.

٣. أذكر الأقوال في حقيقة القطع، واذكر القول الراجح عندالمصنّف.

٤. ماالفرق بين الجعل التأليفي، والجعل التشريعي؟

٥. مامعنى قولهم: «الذاتي لايعلّل»؟

٦. أذكر مانُسب إلى بعض الأخباريّين في الأخذ بالقطع، واذكر وجه النظر في هذه النسبة.

٧. من هو القائل بعدم اعتبار قطع القطّاع؟

٨. موطن حجّيّة الأمارات

قد أشرنا في مبحث الإجزاء[1] إلىٰ أنّ جعل الطرق و الأمارات يكون في فرض التمكّن من تحصيل العلم، و أحَلْنا بيانه إلىٰ محلّه، و هذا هو محلّه، فنقول:

إنّ غرضنا من ذلك القول هو أنّنا إذ نقول: «إنّ الأمارة حجّةٌ» كخبر الواحد ـ مثلاً ـ، فإنّما نعني أنّ تلك الأمارة مجعولةٌ حجّةٌ مطلقاً[2]، أي إنّها في نفسها حجّة مع قطع النظر عن كون الشخص ـ الذي قامت عنده تلك الأمارة ـ متمكّناً من تحصيل العلم بالواقع أو غيرَ متمكّن منه، فهي حجّة يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً، حتىٰ في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأمارة ـ أي كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحاً ـ. فمثلاً، إذا قلنا بحجّيّة خبر الواحد فإنّا نقول: إنّه حجّة حتىٰ في زمانٍ يسع المكلَّفَ أن يرجع إلى المعصوم رأساً، فيأخذَ الحكم منه مشافهةً على سبيل اليقين، فإنّه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجّةً يجوز للمكلّف أن يرجع إليه، و لايجب عليه أن يرجع إلى المعصوم.

و على هذا، فلا يكون موطن حجّيّة الأمارات خصوصَ موردِ تعذُّر حصول العلم، أو امتناعِه، ـ أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم ـ بل الأعمَّ من ذلك، فيشمل حتىٰ موطن التمكّن من تحصيل العلم و انفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلاً لايبقي موضع للرجوع إلى الأمارة، بل لا معنى لحجّيّتها حينئذٍ، لا سيّما مع مخالفتها للعلم؛ لأنّ معنى ذلك انكشاف خطئها.

و من هنا كان هذا الأمر موضعَ حيرة الأُصوليّين و بحثِهم؛ إذ للسائل ـ كما سيأتي ـ أن يسأل: كيف جاز أن تفرضوا صحّة الرجوع إلى الأمارات الظنّيّة مع انفتاح باب العلم بالأحكام؛ إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطئها؟! و لايحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكّن من تحصيله، بل ذلك قبيحٌ يستحيل في حقّه.

---

١. راجع المقصد الثاني: ٢٥٥.

٢. هكذا في «س». وهو الصحيح.

و لأجل هذا السؤال المُحرِج سلك الأُصوليّون عدّةَ طرُقٍ للجواب عنه، و تصحيحِ جعل حجّيّة الأمارات. و سيأتي بيان هذه الطرق و الصحيحِ منها في المبحث «١٢»[١].

و غرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أنّ هذا التصحيحَ شاهدٌ على ما أردنا الإشارةَ إليه هنا، من أنّ موطن حجّيّة الأمارات و موردها ما هو أعمُّ من فرض التمكّن من تحصيل العلم و انفتاح بابه و من فرض انسداد بابه.

و من هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجّيّة خبر الواحد، بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم[٢]، فإنّه لمّا كان المقصود إثباتَ حجّيّة خبر الواحد في نفسه ـ حتىٰ مع فرض انفتاح باب العلم ـ لايبقى معنى للاستدلال على حجّيّته بدليل الانسداد.

على أنّ دليل الانسداد إنّما يثبت به حجّيّة مطلق الظنّ من حيث هو ظنّ ـ كما سيأتي بيانه[٣] ـ، فلا يثبت به حجّيّة ظنّ خاصّ بما هو ظنّ خاصّ.

نعم، استدلّ بعضهم[٤] على حجّيّة خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير، و لايبعد صحّة ذلك، و يعنون به انسدادَ باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأنّ بعضها موصِلٌ إلى الواقع و محصِّلٌ له، و لايتميّز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنّة في هذه الأخبار التي بأيدينا؛ و حينئذٍ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظنّ و الاطمئنان من هذه الأخبار، و هذا ما نَعنيه بخبر الواحد.

و الفرق بين دليل الانسداد الكبير و الصغير[٥] أنّ الكبير هو انسداد باب العلم في جميع

---

١. يأتي في الصفحة: ٣٩٧.

٢. *معالم الدين*: ٢١١.

٣. يأتي في المبحث الآتي.

٤. ولعلّه هو الشيخ الأعظم الأنصاريّ في البحث عن حجّيّة كلام اللغوي في *فرائد الأُصول* ١: ٧٦. ولكن أجاب عنه في البحث عن حجّيّة خبر الواحد في *فرائد الأُصول* ١: ١٧٢ ـ ١٧٣.

٥. وقد يقرّر الفرق بينهما بوجوه أُخر:

منها: ما اختاره المحقّق النائينيّ، وحاصله أنّ استفادة الحكم الشرعيّ من الخبر تتوقّف على أُمور:

←

الأحكام من جِهة السنّة و غيرها، والصغير هو انسداد باب العلم [من جهة] السنّة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأُخرى، والمفروض أنّه ليس لدينا إلّا هذه الأخبارُ التي لا يفيد أكثرها العلم، و بعضها حجّةٌ قطعاً و موصِلٌ إلى الواقع.

تمرينات (٤٨)

○ **التمرين الأوّل:**

١. ماهو موطن حجيّة الأمارات؟

٢. بيِّن وجه المناقشة في استدلال صاحب المعالم على حجيّة خبرالواحد بدليل الانسداد.

٣. بيِّن استدلال الشيخ الأنصاري على حجيّة خبرالواحد بدليل الانسداد الصغير.

٤. ماالفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير؟

○ **التمرين الثاني:**

١. ماهو رأي المحقّق النائينيّ في الفرق بين الانسداد الكبير والصغير؟ وما هو رأي المحقّق العراقي في ذلك؟

← الأوّل: العلم بصدور الخبر. الثاني: العلم بجهة صدوره. الثالث: كون الخبر ظاهراً في المعنى المنطبق عليه. الرابع: حجيّة الظهور. والفرق بين الانسداد الكبير والانسداد الصغير هو أنّ مقدّمات الانسداد الكبير إنّما تجري في نفس الأحكام ليستنتج منها حجيّة مطلق الظنّ فيها، وأمّا مقدّمات الانسداد الصغير فهي إنّما تجري في بعض ما يتوقّف عليه استنباط الحكم من الرواية من إحدى الجهات الأربع المتقدّمة ليستنتج منها حجيّة مطلق الظنّ في خصوص الجهة التي انسدّ باب العلم فيها.

ومنها: ما اختاره المحقّق العراقيّ، فإنّه قال ـ تعليقاً على كلام المحقّق النائينيّ ـ: «أقول: ميزان الكِبَر والصِغَر في باب الانسداد كبر دائرة العلم الإجماليّ وصغرها بنحو لايلزم محذور في ترك العمل في هذه الدائرة لولا العلم المخصوص بها من ناحية العلم الكبير...».

راجع عن كلامهما *فوائد الأُصول* ٣: ١٩٧.

٩. الظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق

تكرّر منّا التعبير بالظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق، و هو اصطلاح للأُصوليّين المتأخّرين، فينبغي بيان ما يعنُون بهما، فنقول:

١. يراد من الظنّ الخاصّ كلُّ ظنٍّ قام دليلٌ قطعيٌّ على حجّيّته و اعتباره بخصوصه غيرُ دليل الانسداد الكبير.

و عليه، فيكون المراد منه الأمارةَ التي هي حجّة مطلقاً، حتىٰ مع انفتاح باب العلم، و يسمّى أيضاً «الطريقَ العلميّ»، نسبةً إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجّيّته، كما تقدّم[1].

٢. يراد من الظنّ المطلق كلّ ظنٍّ قام دليلُ الانسداد الكبير على حجّيّته و اعتباره، فيكون المراد منه الأمارةَ التي هي حجّةٌ في خصوص حالة انسداد باب العلم و العلميّ، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام، و بابِ الطرق العلميّة المؤدّية إليها.

و نحن في هذا المختصر لا نبحث إلّا عن الظنون الخاصّة فقط، أمّا الظنون المطلقة فلا نتعرّض لها؛ لثبوت حجّيّة جملةٍ من الأمارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم و العلميّ، فلا تصل النوبة إلى هذا الفرض حتىٰ نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجّيّة مطلق الظنّ.

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألّا يخلوَ هذا المختصر من الإشارة إلى مقدّمات دليل الانسداد على نحو الاختصار؛ تنويراً لذهن الطالب، فنقول:

١٠. مقدّمات دليل الانسداد

إنّ الدليل المعروف بـ«دليل الانسداد» يتألّف من مقدّمات أربع، إذا تمّت يترتّب عليها حكمُ العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظنّ في الأحكام، أيَّ ظنٍّ كان، عدا الظنّ الثابتِ فيه ـ على نحو القطع ـ عدمُ جواز العمل به كالقياس مثلاً.

---

١. تقدّم في المبحث السادس.

و نحن نذكر بالاختصار هذه المقدّمات:

١. المقدّمة الأُولى: دعوى انسداد باب العلم و العلميّ في مُعظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخّرة عن عصر أئمّتنا عليهم السلام. و قد علمت أنّ أساس المقدّمات كلّها هي هذه المقدّمة، و هي دعوىً قد ثبت عندنا عدم صحّتها؛ لثبوت انفتاح باب الظنّ الخاصّ، بل العلمِ في مُعْظم أبواب الفقه، فانهارَ[1] هذا الدليل من أساسه.

٢. المقدّمة الثانية: أنّه لايجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعيّة المعلومة إجمالاً، و لايجوز طرحها في مقام العمل. و إهمالها و طرحها يقع بفرضين: إمّا بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم و الأطفال لاتكليف علينا؛ و إمّا بأن نرجع إلى أصالة البراءة، وأصالة عدم التكليف في كلّ موضع لايعلم وجوبه و حرمته. و كلا الفرضين ضروريُّ البطلان.

٣. المقدّمة الثالثة: أنّه بعدَ فَرْضِ وجوب التعرّض للأحكام المعلومة إجمالاً فإنّ الأمر لتحصيل فَراغ الذمّة منها يدور بين حالات أربع، لا خامسة لها:

أ: تقليد مَن يرى انفتاح باب العلم.

ب: الأخذ بالاحتياط في كلّ مسألة.

ج: الرجوع إلى الأصل العمليّ الجاري في كلّ مسألة، من نحو البراءة، والاحتياط، والتخيير و الاستصحاب، حسَبَما يقتضيه حال المسألة.

د: الرجوع إلى الظنّ في كلّ مسألة فيها ظَنٌّ بالحكم، وفيما عداها يُرجع إلى الأُصول العمليّة.

و لايصحّ الأخذ بالحالات الثلاث الأُولى، فتتعيّن الرابعة.

أمّا الأُولى:ـ و هي تقليد الغير في انفتاح باب العلم ـ فلا يجوز؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف يعتقد بالانسداد، فكيف يصحّ له الرجوع إلى من يعتقد بخطئه و أنّه على جهل؟!.

و أمّا الثانية:ـ و هي الأخذ بالاحتياط ـ فإنّه يلزم منه العسر و الحرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كُلِّف جميع المكلّفين بذلك.

و أمّا الثالثة:ـ و هي الأخذ بالأصل الجاري ـ فلا يصحّ أيضاً؛ لوجود العلم الإجماليّ

---

١. انفعالٌ من (هـ.و.ر) أي: انهدم وسقط.

بالتكاليف، و لايمكن ملاحظة كلّ مسألة على حِدَةٍ، غيرَ مُنْضَمّة إلى غيرها من المسائل الأُخرى المجهولةِ الحكم. و الحاصل أنّ وجود العلم الإجماليّ بوجود المحرّمات و الواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة، والاستصحاب، ولو في بعضها.

٤. المقدّمة الرابعة: أنّه ـ بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ـ ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظنّ، و فيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظنّ، و بين الرجوع إلى الطرف المرجوح ـ أي الموهوم ـ. و لا شكّ في أنّ الأخذ بطرف المرجوح ترجيحٌ للمرجوح على الراجح، و هو قبيحٌ عقلاً.

و عليه، فيتعيّن الأخذ بالظنّ ما لم يُقطع بعدم جواز الأخذ به، كالقياس، و هو المطلوب.

و في فَرْضِ الظنّ المقطوعِ بعدم حجيّته يُرجع إلى الأُصول العمليّة، كما يرجع إليها في المسائل المشكوكة التي لايقوم فيها ظنّ أصلاً.

و لا ضَيْر حينئذٍ بالرجوع إلى الأُصول العمليّة؛ لانحلال العلم الإجماليّ بقيام الظنّ في معظم المسائل الفقهيّة إلى علمٍ تفصيليٍّ بالأحكام التي قامت عليها الحجّة، و شكٍّ بدويٍّ في الموارد الأُخرى، فتجري فيها الأُصول.

هذه خلاصة «مقدّمات دليل الانسداد»، و فيها أبحاث دقيقة، طويلة الذيلِ، لا حاجة لنا بها،[1] و يكفي عنها ما ذكرناه بالاختصار.

تمرينات (٤٩)

١. ما المراد من الظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق؟

٢. ما هي مقدّمات دليل الانسداد؟

---

١. وإن شئت فراجع *فوائد الأُصول* ٣: ٢٢٥ ـ ٣٢١.

۱۱. اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل

قام إجماع الإماميّة على أنّ أحكام الله (تعالى) مشتركةٌ بين العالم و الجاهل بها، أي إنّ حكم الله ثابتٌ لموضوعه في الواقع، سواءٌ عَلِمَ به المكلّف أم لم‌يعلم، فإنّه مكلّفٌ به على كلّ حال. فالصّلاة ـ مثلاً ـ واجبةٌ على جميع المكلّفين، سواءٌ عَلِموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً.

و غاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالتُهُ في تنجُّزِ الحكم التكليفيّ، بمعنى أنّه لايتنجّز على المكلّف على وجه يستحقّ على مخالفته العقابَ إلّا إذا علم به، سواءٌ كان العلم تفصيليّاً أو إجماليّاً[1] أو قامت لديه حجّةٌ معتبرة على الحكم تقوم مقامَ العلم.

فالعلم أو ما يقوم مقامه يكون ـ على ما هو التحقيق ـ شرطاً لتنجُّزِ التكليف، لا علـّةً تامّةً؛ خلافاً للشيخ الآخوند صاحب الكفاية؛[2] فإذا لم‌يحصل العلم و لا ما يقوم مقامه بعد الفحص و اليأس لايتنجّز عليه التكليف الواقعيّ، يعني لايعاقَب المكلّف لو وقع في مخالفته عن جهل، و إلّا لكان العقاب عليه عقاباً بلا بيان، و هو قبيحٌ عقلاً، و سيأتي إن شـاء الله (تعالى) في أصل البراءة شرحُ ذلك.[3]

و في قبال هذا القول زَعَمَ مَنْ يرى أنّ الأحكام إنّما تثبت لخصوص العالم بها، أو من قامت عنده الحجّة، فمن لم‌يعلم بالحكم و لم‌تقم لديه الحجّة عليه لا حكم في حقّه حقيقةً و في الواقع.[4]

---

۱. سيأتي في المقصد الرابع ـ إن شاء الله (تعالى) ـ مدىٰ تأثير العلم الإجماليّ في تـنجّز الأحكـام الواقـعيّة. ـ منه. (يأتي في المقصد الرابع: ۵۹۷).

۲. لايخفى أنّ المحقّق الخراسانيّ ذهب إلى أنّ العلم التفصيليّ بالتكليف الفعليّ علّة تـامّة لتـنجّز التكـليف، وأمّا: العلم الاجماليّ فكان كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء، لا في العلّيّة التامّة، فيوجب التنجّز لولم يمنع عن التنجّز دليل، و ترخيص عقليّ، كما في غير المحصورة، أو شرعيّ كما في المحصـورة. راجع *كفاية الأُصول*: ۲۹۷ و ۳۱۳ـ۳۱۴.

۳. لم‌ينته الكتاب إلى أصل البراءة. وإن شئت فراجع *فوائد الأُصول* ۳: ۳۶۵.

۴. هذا ما زَعَمه أكثر العامّة فراجع *الإحكام في أُصول الأحكام* (للآمدي) ۱: ۲۱۵؛ *نهاية السـؤول* ۱: ۳۱۵؛ *المستصفى* ۱: ۸۳؛ *فواتح الرحموت* (المطبوع بهامش المستصفى ۱: ۱۴۳).

و من هؤلاء مَنْ يذهب إلىٰ تصويب المجتهد؛ إذ يقول: «إنّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ»[١]. و سيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله (تعالى) في هذا الجزء.[٢]

و عن الشيخ الأنصاريّ‏[٣]، و عن غيره أيضاً ـ كصاحب الفصول‏[٤] ـ: أنّ أخبارنا متواترةٌ معنىً في اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل. و هو كذلك. و الدليل على هذا الاشتراك ـ مع قطع النظر عن الإجماع و تواتر الأخبار ـ واضحٌ، و هو أن نقول:

١. إنّ الحكم لو لم‌يكن مشتركاً لكان مختصّاً بالعالم به؛ إذ لايجوز أن يكون مختصّاً بالجاهل به، و هو واضح.

٢. و إذا ثبت أنّه مختصٌّ بالعالم به فإنّ معناه تعليق الحكم على العلم به.

٣. ولكن تعليق الحكم على العلم به مُحالٌ؛ لأنّه يلزم منه الخُلْف.

٤. إذن يتعيّن أن يكون مشتركاً بين العالم و الجاهل.

بيان لزوم الخلف أنّه لو كان الحكم معلّقاً على العلم به، كوجوب الصلاة ـ مثلاً ـ، فإنّه يلزم ـ بل هو نفس معنى التعليق ـ عدم الوجوب لطبيعيّ الصلاة؛ إذ الوجوب يكون حسَبَ الفرض للصلاة المعلومة الوجوبِ بما هي معلومة الوجوب، بينما أنّ تعلُّقَ العلم بوجوب الصلاة لايمكن فرضه إلّا إذا كان الوجوب متعلّقاً بطبيعيّ الصلاة. فما فرضناه متعلّقاً بطبيعيّ الصلاة لم‌يكن متعلّقاً بطبيعيّها، بل بخصوص المعلومة الوجوب. و هذا هو الخلف المحال.

و ببيانٍ آخَرَ في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به، نقول:

إنّ تعليق الحكم على العلم به يستلزم المُحال، و هو استحالة العلم بالحكم، والذي يستلزم المحال مُحالٌ، فيستحيل نفس الحكم. و ذلك لأنّه قبل حصول العلم لاحكم

---

١. وهذا مذهب جماعة من الأشاعرة والمعتزلة، كالقاضي أبي بكر، والشيخ الأشعريّ، والجبّائي، وابنه، وأبي‌الهذيل. راجع *الإحكام* (للآمدي) ٤: ٢٤٦؛ *فواتح الرحموت* (المطبوع بهامش المستصفى ٢: ٣٨٠).

٢. يأتي في المبحث الرابع عشر: ٤٠٢ـ٤٠٣.

٣. *فرائد الأصول* ١: ٤٤.

٤. راجع *الفصول الغرويّة*: ٤٢٩. إلّا أنّه لم‌يصرّح بتواتر الأخبار في الاشتراك، بل يظهر ذلك من بعض كلماته، فراجع كلماته في *الفصول*: ٤٢٧ـ٤٣٢.

ـ حسَبَ الفرض ـ فإذا أراد أن يعلم، يعلم بماذا؟ فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلَّقٍ مفروضِ الحصول، وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلّق عليه؛ لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. و هو واضح.

و على هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. و إذا استحال ذلك، تعيّن أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم و الجاهل، ـ أي [القول] بثبوته واقعاً في صورتي العلم و الجهل ـ، وإن كان الجاهل القاصر معذوراً، أي إنّه لايعاقب على المخالفة. و هذا شيءٌ آخَرُ غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقّه.

ولكنّه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الأحكام من هذا الدليل بما تقدّم منّا في الجزء الأوّل[1]، من أنّ الإطلاق و التقييد متلازمان في مقام الإثبات؛ لأنّهما من قبيل العدم و الملكة. فإذا استحال التقييد في موردٍ استحال معه الإطلاق أيضاً. فكيف ـ إذن ـ نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلّتها لامتناع تقييدها بالعلم؟!. والإطلاق كالتقييد محالٌ بالنسبة إلى قيد العلم في أدلّة الأحكام.

و قد أصرّ شيخنا النائينيّ على امتناع الإطلاق في ذلك. وقال ـ بما محصّله ـ: إنّه لايمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلّة الأحكام، بل لابدّ لإثباته من دليل آخَرَ سمّاه «متمّمَ الجعل»، على أن يكون الاشتراك من باب «نتيجة الإطلاق»، كاستفادة تقييد الأمر العباديّ بقصد الامتثال من دليلٍ ثانٍ متمّمٍ للجعل، على أن يكون ذلك من باب «نتيجة التقييد»، وكاستفادة تقييد وجوب الجهر، والإخفات، والقصر، والإتمام بالعلم بالوجوب من دليلٍ آخَرَ متمّمٍ للجعل، على أن يكون ذلك أيضاً من باب «نتيجة التقييد».

و قال ـ بما خلاصته ـ: «يمكن استفادة الإطلاق في المقام من الأدلّة التي ادّعى *الشيخ الأنصاريّ* تواتُرَها، فتكون هي المتمّمةَ للجعل».[2]

أقول: و يمكن الجواب عن الإشكال المذكور ـ بما محصّله ـ: إنّ هذا الكلام صحيحٌ لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقّفةً على إثبات إطلاق أدلّتها بالنسبة إلى العالم بها،

---

١. راجع المقصد الأوّل: ٨٦ و ١٨٤.

٢. انتهى محصّل كلام المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ٣: ١١ ـ ١٢.

غيرَ أنّ المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصّلة، فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام و اختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب و الإيجاب، لا من باب تقابل العدم و الملكة؛ لأنّ المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

و هذا السلب يكفي في استفادته من أدلّة الأحكام نفسُ إثبات امتناع الاختصاص، ولا يحتاج إلىٰ مؤنة[1] زائدة لإثبات الإطلاق، أو إثبات نتيجة الإطلاق بمتمّم الجعل من إجماع أو أدلّة أُخرى؛ لأنّه من نفس امتناع التقييد نعلم أنّ الحكم مشتركٌ، لا يختصّ بالعالم.

نعم، يتمّ ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلّا من جِهةٍ بيانيّة، وفي مرحلة الإنشاء في دليل نفس الحكم، وإن كان واقِعُه يمكن أن يكون مقيّداً، أو مطلقاً، مع قطع النظر عن أدائه باللفظ؛ فإنّه ـ حينئذٍ ـ لا يمكن بيانه بنفس دليله الأوّل، فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليلٍ آخَرَ، نسمّيه «متمّمَ الجعل»: و لأجل ذلك نسمّيه بـ«المتمّم للجعل»، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنّهما مستحيلان، كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبّديّ.

أمّا لو كان نفس الحكم واقعاً ـ مع قطع النظر عن أدائه بأيّة عبارةٍ كانت، كما فيما نحن فيه ـ يستحيل تقييده، سواء أُدّي ذلك ببيان واحد، أو ببيانين، أو بألف بيان؛ فإنّ واقِعَه لا محالة ينحصر في حالة واحدة، وهو أن يكون في نفسه شاملاً لحالتَي وجودِ القيد المفروضِ و عدمِه.

و عليه، فلا حاجة في مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأوّل، ولا من دليلٍ ثانٍ متمّمٍ للجعل. و لا نمانع أن نسمّي ذلك «نتيجةَ الإطلاق» إذا حلا لَكم هذا التعبيرُ.

و يبقى الكلام ـ حينئذٍ ـ في وجه تقييد وجوب الجهر، والإخفات، والقصر، والإتمام

---

١. مُؤْنة ومَؤونة بمعنى.

بالعلم، مع فرض امتناعه، حتىٰ بمتمّم الجعل، والمفروض أنّ هذا التقييد ثابتٌ في الشريعة، فكيف تصحّحون ذلك؟! فنقول:

إنّه لمّا امتنع تقييد الحكم بالعلم فلابدّ أن نلتمس توجيهاً لهذا الظاهر من الأدلّة، وينحصر التوجيه في أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الإعادة، والقضاء، وإسقاطهما عنه، اكتفاءً بما وقع، كإعفاء الناسي، وإن كان الوجوب واقعاً غيرَ مقيّدٍ بالعلم. و الإعادة و القضاء بيد الشارع رفعُهما و وضعُهما.

و يشهد لهذا التوجيه أنّ بعض الروايات ـ في البابين ـ عبّرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر‌ عليه‌السلام فيمن صلّى في السفر أربعاً: «إن كان قُرئت عليه آية التقصير[1]، وفُسّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم‌يكن قُرئت عليه، ولم‌يعلمها فلا إعادة».[2]

تمرينات (٥٠)

١. أذكر أقوال العلماء في اشتراك الأحكام، وعدمه.

٢. ماالدليل على الاشتراك ـ بعد الإجماع وتواتر الأخبار ـ؟ واذكر الجواب عن الإشكال الذي قديرد عليه.

٣. ماهو مراد العلاّمة النائيني من دليل متمّم الجعل؟

٤. ماهو التوجيه في تقييد وجوب الجهر والإخفات، والقصر والإتمام بالعلم؟

---

١. وهي قوله (تعالى): ﴿وإذا ضَرَبْتُمْ في الأرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أن تَقْصُرُوا...﴾. النساء (٤) الآية: ١٠١.

٢. *وسائل الشيعة* ٥: ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤. هذا في باب القصر والإتمام. وأمّا: في باب الجهر والإخفات، كرواية أُخرى عن أبي جعفر‌ عليه‌السلام في رجلٍ جهر فيما لاينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لاينبغي الإخفاء فيه: «... فإن فعل ذلك ناسياً، أو ساهياً، ولايدري فلاشيء عليه، وقد تمّت صلاته». راجع *وسائل الشيعة* ٤: ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث ١.

١٢. تصحيح جعل الأمارة

بعد ما ثبت أنّ جعْلَ الأمارة يشمل فرض انفتاح باب العلم ـ مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل ـ تنشأ «شبهة عَوِيصة» في صحّة جعل الأمارة قد أشرنا إليها فيما سبق،[١] و هي أنّه في فرض التمكّن من تحصيل الواقع و الوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتّباع الأمارة الظنّيّة، و هي ـ حسَبَ الفرض ـ تحتمل الخطأ المفوّتَ للواقع، والإذن في تفويته قبيحٌ عقلاً؛ لأنّ الأمارة لو كانت دالّةً على جواز الفعل ـ مثلاً ـ و كان الواقع هو الوجوبَ أو الحرمةَ، فإنّ الإذن باتّباع الأمارة ـ في هذا الفرض ـ يكون إذناً بترك الواجب، أو فعل الحرام، مع أنّ الفعل لايزال باقياً على وجوبه الواقعيّ، أو حرمته الواقعيّة، مع تمكّن المكلّف من الوصول إلى معرفة الواقع حسَبَ الفرض، و لا شكّ في قبح ذلك من الحكيم؟!

و هذه الشبهة هي التي ألجأتْ بعض الأُصوليّين إلى القول بأنّ الأمارة مجعولةٌ على نحو «السببيّة»[٢]، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمارة على نحو «الطريقيّة» التي هي الأصل في الأمارة على ما سيأتي شرح ذلك قريباً.[٣]

و الحقّ معهم، إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقيّة؛ لأنّ المفروض أنّ الأمارة قد ثبتت حجّيّتها قطعاً، فلابدّ أن يفرض ـ حينئذٍ ـ في قيام الأمارة، أو في اتّباعها مصلحةٌ يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطئها، حتىٰ لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، مادام أنّ تفويته له يكون لمصلحة أقوى و أجدى[٤] أو مساويةٍ لمصلحة الواقع، فيُنشأ على طبق مؤدّى الأمارة حكمٌ ظاهريٌّ بعنوان أنّه الواقع، إمّا أن يكون مماثلاً للواقع عند الإصابة، أو مخالفاً له عند الخطأ.

---

١. راجع الصفحة: ٣٨٦.

٢. وهذا منسوبٌ إلى بعض الإماميّة، كما في *فوائد الأُصول* ٤: ٧٥٨.

٣. سيأتي في المبحث الآتي.

٤. الأجدىٰ أي الأنفع.

و نحن ـ بحمد الله (تعالى) ـ نرى أنّ الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطـريقيّة، فـلا حاجة إلى فرض السببيّة.

و الوجه في دفع الشبهة أنّه بعد أن فرضنا أنّ القطع قام على أنّ الأمارة الكذائيّة، كخبر الواحد حجّةٌ يجوز اتّباعها مع التمكّن من تحصيل العلم، فلا بدّ أن يكون الإذن من الشارع ـ العالم بالحقائق الواقعيّة ـ لأمرٍ علم به، وغاب عنّا علمُه. و لايخرج هذا الأمر عن أحد شيئين، لا ثالث لهما، وكلّ منهما جائزٌ عقلاً، لا مانع منه:

١. أن يكون قد علم بأنّ إصابة الأمارة للواقع مسـاويةٌ لإصـابة العـلوم التـي تـتّفق للمكلّفين، أو أكثر منها، بمعنى أنّ العلوم التي يتمكّن المكلّفون من تحصيلها يعلم الشارع بأنّ خطأها سيكون مساوياً لخطأ الأمارة المجعولة، أو أكثرَ خطأً منها.

٢. أن يكون قد علم بأنّ في عدم جعل أماراتٍ خاصّة لتحصيل الأحكام، والاقتصارِ على العلم، تضييقاً على المكلّفين و مشقّةً عليهم،[1] لا سيّما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكَها و الأخذَ بها في شؤونهم الخاصّة و أُمورهم الدنيويّة، وبناء العقلاء كلّهم كان عليها.

و هذا الاحتمال الثاني قريبٌ إلى التصديق جدّاً؛ فإنّه لا نشكّ في أنّ تكليف كلّ واحدٍ من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبارِ المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمرٌ، فيه ما لايوصف من الضيق و المشقّة، لا سيّما أنّ ذلك على خلاف ماجرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلّق بشؤونهم الدنيويّة.

و عليه، فمن القريب ـ جدّاً ـ أنّ الشارع إنّما رخّص في اتّباع الأمارات الخاصّة لغرض تسهيل الأخذ بأحكامه، والوصولِ إليها. و مصلحة التسهيل من المصالح النوعيّة المتقدّمة في نظر الشارع على المصالح الشخصيّة التي قد تفوت أحياناً على بعض المكلّفين عند العمل بالأمارة لو أخطأت. و هذا أمرٌ معلومٌ من طريقة الشريعة الإسلاميّة التي بُنيتْ في تشريعها على التيسير و التسهيل.[2]

---

١. قوله: «تضييقاً...» اسمُ أنّ، وقوله: «ومشقّةً عليهم» عطف عليه.

٢. ويدلّ عليه قوله (تعالى): ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ولايريد بِكُم الْعُسْرَ﴾. البقرة (٢) الآية: ١٨٥.

و على التقديرين و الاحتمالين؛ فإنّ الشارع في إذنه باتّباع الأمارة ـ طريقاً إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه ـ لابدّ أن يفرض فيه أنّه قد تسامح في التكاليف الواقعيّة عند خطأ الأمارة ـ أي إنّ الأمارة تكون معذِّرةً للمكلّف، فلا يستحقّ العقابَ في مخالفة الحكم، كما لا يستحقّ ذلك عند المخالفة في خطأ القطع ـ لا أنّه بقيام الأمارة يحدث حكم آخَرُ ثانويّ، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع، بلا فرق.

و لذا، إنّ الشارع ـ في الموارد التي يريد فيها المحافظةَ على تحصيل الواقع على كلّ حال ـ أَمَرَ باتّباع الاحتياط، و لم يكتفِ بالظنون فيها، و ذلك كموارد الدماء، و الفروج.

١٣. الأمارة طريقٌ أو سببٌ؟

قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبَي السببيّة و الطريقيّة في الأمارة، و قد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف؛ فإنّ ذلك من الأُمور التي وقعَتْ أخيراً موضعَ البحث، و الردّ و البدل عند الأُصوليّين، فاختلفوا في أنّ الأمارة هل هي حجّة مجعولة على نحو الطريقيّة، أو أنّها حجّة مجعولة على نحو السببيّة، أي إنّها طريقٌ أو سببٌ؟

و المقصود من كونها «طريقاً» أنّها مجعولةٌ لتكون موصلةً فقط إلى الواقع للكشف عنه؛ فإن أصابته فإنّه يكون منجَّزاً بها و هي منجِّزة له، و إن أخطأته فإنّها حينئذٍ تكون صِرفَ معذِّرةٍ للمكلّف في مخالفة الواقع.

و المقصود من كونها «سبباً» أنّها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤدّاها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعيّة على تقدير الخطأ، فيُنشئ الشارع حكماً ظاهريّاً على طبق ما أدّت إليه الأمارة.

والحقّ أنها مأخوذةٌ على نحو «الطريقيّة».[١]

و السرّ في ذلك واضحٌ بعد ما تقدّم؛ فإنّ القول بالسببيّة ـ كما قلنا ـ مترتّبٌ على القول بالطريقيّة، يعني أنّ منشأ قول من قال بالسببيّة هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على

---

١. وهذا ما ذهب إليه كثيرٌ من المتأخّرين، منهم: المحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ٤٩٩، والمحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٣: ١٠٨، والمحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٤ (القسم الأوّل): ١١١.

نحو الطريقيّة، فيلتجئ إلى فرض السببيّة.

أمّا: إذا أمكن تصحيح الطريقيّة فلا يبقى دليلٌ على السببيّة، و يتعيّن كون الأمارة طريقاً محضاً؛ لأنّ الطريقيّة هي الأصل فيها.

و معنى أنّ الطريقيّة هي الأصل أنّ طبع الأمارة ـ لو خلّيتْ و نفسَها ـ يقتضي أن تكون طريقاً محضاً إلى مؤدّاها؛ لأنّ لسانها التعبير عن الواقع، والحكايةُ و الكشف عنه؛ على أنّ العقلاء إنّما يعتبرونها، و يستقرّ بناؤهم عليها، لأجل كشفها عن الواقع، و لا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنّه على نحو السببيّة، وبناء العقلاء هو الأساس الأوّل في حجّيّة الأمارة، كما سيأتي.[1]

نعم، إذا منع مانعٌ عقليٌّ من فرض الأمارة طريقاً من جهة الشبهة المتقدّمة أو نحوها، فلابدّ أن تخرج على خلاف طبعها، و نلتجئ إلى فرض السببيّة.

و لمّا كنّا دَفَعْنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقيّة فلا تصل النوبة إلى التماس دليلٍ على سببيّتها، أو طريقيّتها؛ إذ لا موضع للترديد و الاحتمال لنحتاج إلى الدليل، هذا.

و قد يُلتمس الدليل على السببيّة من نفس دليل حجّيّة الأمارة، بأن يقال: إنّ دليل الحجّيّة لا شكّ أنّه يدلّ على وجوب اتّباع الأمارة. و لمّا كانت الأحكام تابعةً لمصالحَ و مفاسدَ في متعلّقاتها فلابدّ أن تكون في اتّباع الأمارة مصلحةٌ تقتضي وجوبَ اتّباعها، وإن كانت على خطأ في الواقع. و هذه هي السببيّة بعينها.

أقول: و الجواب عن ذلك واضحٌ؛ فإنّا نسلّم أنّ الأحكام تابعةٌ للمصالح و المفاسد، ولكن لايلزم في المقام أن تكون في نفس اتّباع الأمارة مصلحةٌ، بل يكفي أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب اتّباع الأمارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع، بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك؛ لأنّه لا شكّ أنّ الغرض من جعل الأمارة هو الوصول بها إلى الواقع، فالمحافظة على الواقع و الوصول إليه هو الباعث على جعل الأمارة؛ لغرض تنجيزه و تحصيله، فيكون الأمر باتّباع الأمارة طريقاً إلى تحصيل الواقع.

و لذا نقول: إذا لم تُصبِ الواقعَ لا تكليف هناك، و لا تدارُكَ لما فات من الواقع، و ما هي

---

١. يأتي في الصفحة: ٤٤٦ ـ ٤٤٧ من هذا الجزء.

إلّا المعذّريّة في مخالفته، ورفع العقاب على المخالفة، لا أكثر، وهذه المعذّريّة يقتضيها نفس الرخصة في اتّباع الأمارة التي قد تُخطأ.

و على هذا، فليس لهذا الأمر الطريقيّ المتعلّق باتّباع الأمارة ـ بما هو أمرٌ طريقيٌّ ـ مخالفةٌ، ولا موافقةٌ؛ لأنّه في الحقيقة ليس فيه جعلٌ للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدّى الأمارة مستقلّاً عن الأمر الواقعيّ؛ و إنّما هو جعلٌ للأمارة؛ منجّزةً للأمر الواقعيّ، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعيّ، فلا بعث حقيقيّ في مقابل البعث الواقعيّ، فلا تكون له مصلحةٌ إلّا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع. إذ لا بعث فيه إلّا بعث الواقع.

١٤. المصلحة السلوكيّة

ذهب الشيخ الأنصاريّ[1] إلى فرض المصلحة السلوكيّة في الأمارات؛ لتصحيح جعلها ـ كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإجزاء[2] ـ، و حَمَل عليه كلام الشيخ الطوسيّ في «العُدّة»[3] و العلّامة في «النهاية».[4]

و إنّما ذهب إلى هذا الفرض؛ لأنّه لم يتمّ عنده تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقيّة المحضة، ووجد أيضاً أنّ القول بالسببيّة المحضة يستلزم القول بالتصويب المُجمع على بطلانه عند الإماميّة.[5] فسلك طريقاً وسطاً، لا يَذهب به إلى الطريقيّة المحضة، ولا إلى السببيّة المحضة، و هو أن يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمارة و تطبيق العمل على ما أدّت إليه، و بهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ؛ فتكون الأمارة من ناحيةٍ لها شأنُ الطريقيّة إلى الواقع، و من ناحيةٍ أُخرى لها شأن السببيّة.

و غرضه من فرض المصلحة السلوكيّة أنّ نفس سلوك طريق الأمارة و الاستنادِ إليها في العمل بمؤدّاها فيه مصلحةٌ تعود لشخص المكلّف، يتدارك بها ما يفوته من مصلحة

---

١. *فرائد الأُصول* ١: ٤٢.

٢. راجع المقصد الثاني: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

٣. العدّة ١: ٢٥ ـ ٢٧.

٤. *نهاية الأُصول* للعلّامة الحلّي، مخطوط.

٥. كما في *فوائد الأُصول* ٣: ٩٥، و ٤: ٧٥٨.

الواقع عند الخطأ، من دون أن تحدث في نفس المؤدّى ـ أي في ذات الفعل و العمل ـ مصلحةٌ، حتىٰ تستلزم إنشاءَ حكمٍ آخَرَ غيرِ الحكم الواقعيّ على طبق ما أدّت إليه الأمارة الذي هو نوعٌ من التصويب.[١]

قال‏ في رسائله فيما قال: «و معنى وجوب العمل على طبق الأمارة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاها، من دون أن تحدث في الفعل مصلحةٌ على تقدير مخالفة الواقع».[٢]

و لاينبغي أن يتوهّم أنّ القول بالمصلحة السلوكيّة هو نفس ما ذكرناه في أحد وجهَي تصحيح الطريقيّة من فرض مصلحة التسهيل؛ لأنّ الغرض من القول بالمصلحة السلوكيّة أن تحدث مصلحةٌ في سلوك الأمارة، تعود تلك المصلحة لشخص المكلّف لتدارُكِ ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما أنّ غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحةٌ نوعيّةٌ قد لا تعود لشخص مَنْ قامت عنده الأمارة، و تلك المصلحة النوعيّة مقدّمةٌ في مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلّف.

و إذا اتّضح الفرق بينهما، نقول: إنّ القول بالمصلحة السلوكيّة و فرضَها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل، يعني: أنّه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعيّة على المصلحة الشخصيّة، و لم يصح عندنا أيضاً احتمال مساواة خطأ الأمارات للعلوم فإنّا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكيّة؛ إذا استطعنا تصحيحها؛ فراراً من الوقوع في التصويب الباطل.

---

١. إنّ التصويب الباطل ـ على ما بيّنه الشيخ ـ على نحوين: الأوّل: ما يُنسب إلى الأشاعرة، و هو أن يفرض أن لا حكم ثابتاً في نفسه يشترك فيه العالم و الجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدّي إليه آراء المجتهدين. الثاني: ما يُنسب إلى المعتزلة، و هو أن تكون هناك أحكام واقعيّة ثابتة في نفسها، يشترك فيها العالم و الجاهل، ولكنّ لرأي المجتهد أثراً في تبدُّلِ عنوانِ موضوع الحكم أو متعلّقه، فتحدث على وفق ما أدّى إليه رأيه مصلحةً غالبةً على مصلحة الواقع، فينشئ الشارع أحكاماً ظاهريّة ثانويّة، غير الأحكام الواقعيّة. و هذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببيّة المحضة. و إنّما كان هذا تصويباً باطلاً؛ لأنّ معناه خلوّ الواقع عن الحكم حين قيام الأمارة على خلافه. ـ منه‏ ـ.

٢. هذا نصّ كلامه على ما في بعض نُسخ *فرائد الأصول*، كما في *فرائد الأصول* (المحشّى): ٢٨. وفي المطبوع حديثاً هكذا: «ومعنى الأمر بالعمل على طبق الأمارة الرخصة في أحكام الواقع على مؤدّاها من دون أن تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع». *فرائد الأصول* ١: ٤٥.

و أمّا نحن، فإذ ثبت عندنا أنّ هناك مصلحةَ التسهيل في جعل الأمارة تفوق المصالحَ الشخصيّة و مقدّمةً عليها عند الشارع أصبحنا في غنىً عن فرض المصلحة السلوكيّة؛ على أنّ المصلحة السلوكيّة إلى الآنَ لم‌نتحقّق مرادَ الشيخ منها، و لم‌نجد الوجه لتصحيحها في نفسها؛ فإنّ في عبارته شيئاً من الاضطراب و الإيهام، وكفى أن تقع في بعض النُّسَخ زيادةُ كلمة «الأمر» على قوله: «إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأمارة»، فتصير العبارة هكذا «إلّا أنّ الأمر بالعمل...»،[1] فلا يُدرى مقصوده، هل إنّه في نفس العمل مصلحة سلوكيّة أو في الأمر به؟. و قيل: «إنّ هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته؛ إذ أوكل إليه أمرَ تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث».[2]

و علىٰ كلّ حال، فالظاهر أنّ الفارق عنده بين السببيّة المحضة و بين المصلحة السلوكيّة ـ بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ـ أنّ المصلحة على الأوّل تكون قائمة بذات الفعل، و على الثاني قائمةً بعنوانٍ آخَرَ هو السلوك، فلا تُزاحِم مصلحتُهُ مصلحةَ الفعل.

و لكنّنا لم‌نتعقّل هذا الفارقَ المذكور؛ لأنّه إنّما يتمّ إذا استطعنا أن نتعقّل لعنوان السلوك عنواناً مستقلّاً في وجوده عن ذات الفعل، لاينطبق عليه، و لايتّحد معه، حتىٰ لاتزاحم مصلحتُهُ مصلحةَ الفعل، و تصوير هذا في غاية الإشكال. و لعلّ هذا هو السرّ في مناقشة تلاميذه له، فحمل بعضَهم على إضافة كلمة «الأمر»،[3] ليجعل المصلحةَ تعود إلى نفس الأمر، لا إلى متعلّقه، فلا يقعَ التزاحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: أوّلاً: أنّنا لانفهم من عنوان السلوك و الاستناد إلى الأمارة إلّا عنواناً للفعل الذي تؤدّي إليه الأمارة بأيّ معنى فسّرنا السلوك و الاستناد؛ إذ ليس للسلوك و متابعةِ الأمارة وجودٌ آخَرُ مستقلّ، غيرُ نفس وجود الفعل المستند إلى الأمارة.

---

١. *فرائد الأصول* ١: ٤٤. وقال في *فوائد الأصول* ٣: ٩٨: «إنّ زيادة لفظ «الأمر» ممّا لاحاجة إليه». وقال المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ٢: ١٣٦: «إنّ ما في بعض نُسخ فرائد الشيخ الأجلّ ﷺ من فرض المصلحة في الأمر غير صحيح».

٢. راجع *فوائد الأصول* ٣: ٩٨.

٣. ومراده من «بعضهم» بعض أصحاب الشيخ، كما في *فوائد الأصول* ٣: ٩٨.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمارة معنى آخَرَ، و هو الفعل القصديّ من النفس، فإنّ له وجوداً آخَرَ غيرَ وجود الفعل؛ لأنّه فعلٌ قلبيٌّ جوانحيٌّ لا وجود له إلّا وجوداً قصديّاً. ولكنّه من البعيد جدّاً أن يكون ذلك غرضَ الشيخ من السلوك؛ لأنّ هذا الفعل القلبيّ إنّما يصحّ أن يفرض وجوبه في خصوص الأُمور العباديّة؛ و لا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستنِدِ فعلَها إلى الأمارة.

ثانياً: على تقدير تسليم اختلافهما وجوداً؛ فإنّ قيام المصلحة بشيءٍ إنّما يدعو إلى تعلّق الأمر به، لا بشيءٍ آخَرَ غيرِه وجوداً، وإن كانا متلازمين في الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوك ـ و إن كان بمعنى الفعل القلبيّ ـ فإنّه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمةً به، فكيف يصحّ توجيه الأمر إلى ذات الفعل، والمفروض أنّ له وجوداً آخَرَ لم تقم به المصلحة؟!

و أمّا: إضافة كلمة «الأمر» على عبارة الشيخ فهي بعيدةٌ جدّاً عن مراده و عباراته الأُخرى.

تمرينات (٥١)

○ **التمرين الأول:**

١. ماهي الشبهة العويصة في صحّة جعل الأمارة؟ وما الجواب عنها؟

٢. ماهو غرض الشارع في الترخيص في اتّباع الأمارات الخاصّة؟

٣. ماهو معنى كون الأمارة طريقاً؟ وما هو معنى كونها سبباً؟

٤. هل الأمارة حجّة على نحو الطريقيّة، أو أنّها حجّةٌ على نحو السببيّة؟ وعلى أيّ تقدير، فما الدليل عليه؟

٥. مامعنى قول المصنّف: «إنّ الطريقيّة هي الأصل»؟

٦. اذكر مايُستدلّ به على السببيّة، واذكر الجواب عنه.

٧. ماهو القول بالمصلحة السلوكيّة؟ وهل يكون مصحّحاً لجعل الأمارة؟

٨. ماالفرق بين المصلحة السلوكية، ومصلحة التسهيل؟

○ **التمرين الثاني:**

١. ماهو معنى التصويب؟ وما الفرق بين التصويب الأشعري وبين التصويب المعتزلي؟ أيّهما كان تصويباً باطلاً؟

١٥. الحجّيّة أمرٌ اعتباريّ أو انتزاعيّ؟

من الأُمور التي وقعَتْ موضعَ البحث أيضاً عند المتأخّرين مسألة أنّ الحجّيّة هل هي من الأُمور الاعتباريّة المجعولة بنفسها و ذاتها، أو أنّها من الانتزاعيّات التي تُنتزع من المجعولات؟

و هذا النزاع في الحجّيّة فرعٌ ـ في الحقيقة ـ على النزاع في أصل الأحكام الوضعيّة. و هذا النزاع في خصوص الحجّيّة ـ على الأقلّ ـ لم أجد له ثمرةً عمليّةً في الأُصول.

على أنّ هذا النزاع في أصله غير محقَّق، و لا مفهوم له؛ لأنّ لكلمتَي: «الاعتباريّة» و «الانتزاعيّة» مصطلحاتٍ كثيرةً، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، و في البعض الآخَر متداخلتين. و تفصيل ذلك يُخرجنا عن وضع الرسالة.[١]

و نكتفي أن نقول ـ على سبيل الاختصار ـ: إنّ الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة أنّ المراد من الأمر الانتزاعيّ هو المجعول ثانياً و بالعَرَض في مقابل المجعول أوّلاً و بالذات، بمعنى أنّ الإيجاد و الجعل الاعتباريّ يُنسب أوّلاً و بالذات إلى شيءٍ هو المجعول حقيقةً، ثمّ يُنسب الجعل ثانياً و بالعَرَض إلى شيءٍ آخَرَ، فالمجعول الأوّل هو الأمر الاعتباريّ، والثاني هو الأمر الانتزاعيّ، فيكون هناك جعلٌ واحدٌ يُنسب إلى الأوّل بالذات، وإلى الثاني بالعَرَض، لا أنّه هناك جعلان و اعتباران يُنسب أحدهما إلى شيءٍ ابتداءً و يُنسب ثانيهما إلى آخَرَ بتبع الأوّل؛ فإنّ هذا ليس مرادَ المتنازعين قطعاً.

فيقال في الملكيّة مثلاً ـ التي هي من جملة موارد النزاع ـ: إنّ المجعول أوّلاً و بالذات هو إباحة تصرّف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها أنّه مالك ـ أي إنّ الجعل يُنسب ثانياً و بالعَرَض إلى الملكيّة ـ. فالملكيّة يقال لها: «إنّها مجعولةٌ بالعَرَض». و يقال لها: «إنّها منتزعة من الإباحة». هذا إذا قيل: «إنّ الملكية انتزاعيّة»، أمّا: إذا قيل: «إنّها اعتباريةٌ» فتكون عندهم هي المجعولةَ أوّلاً و بالذات للشارع أو العرف.

و على هذا، فإذا أُريد من الانتزاعيّ هذا المعنى فالحقّ أنّ الحجّيّة أمرٌ اعتباريٌّ، وكذلك

---

١. وإن شئت فراجع *فوائد الأُصول* ٤: ٣٨٠ ـ ٣٨٢؛ *مصباح الأُصول* ٣: ٧٩.

الملكيّة، والزوجيّة، و نحوها من الأحكام الوضعيّة. و شأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفيّة المسلّم فيها أنّها من الاعتباريّات الشرعيّة.

توضيح ذلك أنّ حقيقة الجعل هو الإيجاد. و الإيجاد على نحوين:

١. ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقةً في الخارج. و يسمّى: «الجعلَ التكوينيَّ» أو «الخلقَ».

٢. ما يراد منه إيجاد الشيء اعتباراً و تنزيلاً، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجيّ الواقعيّ من جهة ترتيب أثر من آثاره، أو لخصوصيّة فيه من خصوصيّات الأمر الواقعيّ. و يسمّى «الجعلَ الاعتباريّ»، أو «التنزيليَّ»، و ليس له واقع إلّا الاعتبارَ و التنزيل، وإن كان نفس الاعتبار أمراً واقعيّاً حقيقيّاً، لااعتباريّاً. مثلاً حينما يقال: «زيدٌ أسدٌ»، فإنّ الأسد مطابَقه الحقيقيّ هو الحيوان المفترس المخصوص، و هو ـ طبعاً ـ مجعول و مخلوق بالجعل و الخلق التكوينيّ. ولكنّ العرف يعتبرون الشجاع أسداً، فزيدٌ أسدٌ اعتباراً و تنزيلاً من قِبل العرف من جهة ما فيه من خصوصيّة الشجاعة كالأسد الحقيقيّ.

و من هذا المثال يظهر كيف أنّ الأحكام التكليفيّة اعتبارات شرعيّة؛ لأنّ الآمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلاً مّا فبدلاً عن أن يدفعه بيده ـ مثلاً ـ ليحرّكه نحوَ العمل يُنشئ الأمر بداعي جعل الداعي في دخيلة[1] نفس المأمور. فيكون هذا الإنشاء للآمر دفعاً و تحريكاً اعتباريّاً؛ تنزيلاً له منزلة الدفع الخارجيّ باليد مثلاً. و كذلك النهي زجرٌ اعتباريٌّ؛ تنزيلاً له منزلة الردع و الزجر الخارجيّ باليد مثلاً.

و كذلك يقال في حجّيّة الأمارة المجعولة؛ فإنّ القطع لمّا كان موصلاً إلى الواقع حقيقةً، وطريقاً بنفسه إليه فالشارع يعتبر الأمارة الظنّيّة طريقاً إلى الواقع؛ تنزيلاً لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمارة قطعاً اعتباريّاً، وطريقاً تنزيليّاً.

و متى صحّ و أمكن أن تكون الحجّيّة هي المعتبرة أوّلاً و بالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولةً ثانياً و بالعَرَض، حتىٰ تكون أمراً انتزاعيّاً؟! إلّا أن يريدوا من الانتزاعيّ

---

١. أي: باطنه.

معنى آخَرَ، و هو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزاميّة، كأن تستفاد الحجّيّة للأمارة من الأمر باتّباعها، مثل ما لو قال الإمامعليه السلام: «صدِّق العادل» الذي يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على حجّيّة خبر العادل، واعتباره عند الشارع. و هذا المعنى للانتزاعيّ صحيحٌ، و لا مانع من أن يقال للحجّيّة: «إنّها أمر انتزاعيّ بهذا المعنى»، ولكنّه بعيدٌ عن مرامهم؛ لأنّ هذا المعنى من الانتزاعيّة لايقابل الاعتباريّة بالمعنى الذي شرحناه.

و على كلّ حال، فدعوى انتزاعيّة الحجّيّة ـ بأيّ معنى للانتزاعيّ ـ لا موجب لها، لا سيّما إن لم يتّفق ورود أمر من الشارع باتّباع أمارة من الأمارات في جميع ما بأيدينا من الآيات و الروايات، حتىٰ يُفرض أنّ الحجّيّة منتزَعة من ذلك الأمر.

هذا كلّ ما أردنا بيانه من المقدّمات قبل الدخول في المقصود. و الآنَ نشرع في البحث عن المقصود، و هو تشخيص الأدلّة التي هي حجّةٌ على الأحكام الشرعيّة من قِبَل الشارع المقدّس. و نضعها في أبواب.

تمرينات (٥٢)

١. هل الحجيّة أمرٌ اعتباريّ، أو انتزاعيّ؟

٢. ما الفرق بين الجعل التكوينيّ والجعل الاعتباريّ؟


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الأوّل

الكتاب العزيز

تمهيد

إنّ القرآن الكريم هو المعجز الخالد لنبيّنا محمّدﷺ، والموجود بأيدي الناس بين الدفّتين هو الكتاب المنزّل إلى الرسول بالحقّ، لا ريب فيه، هدى، ورحمة ﴿وَ مَا كَانَ هٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرىٰ مِن دُونِ اللهِ﴾.[1]

فهو ـ إذن ـ الحجّة القاطعة بيننا و بينه (تعالى)، التي لا شكّ و لا ريب فيها، و هو المصدر الأوّل لأحكام الشريعة الإسلاميّة بما تضمّنته آياته من بيان ما شرعه الله (تعالى) للبشر. و أمّا ما سواه ـ من سنّة أو إجماع أو عقل ـ فإليه ينتهي، و من منبعه يستقي.

ولكنّ الذي يجب أن يعلم أنّه قطعيّ الحجّة من ناحية الصدور فقط؛ لتواتره عند المسلمين جيلاً بعد جيل. و أمّا من ناحية الدلالة فليس قطعيّاً كلّه؛ لأنّ فيه متشابهاً، و محكماً.

ثمّ «المحكم» منه ما هو نصّ ـ أي قطعيّ الدلالة ـ، و منه ما هو ظاهرٌ تتوقّف حجّيّته على القول بحجّيّة الظواهر.

و من الناس من لم يقل بحجّيّة ظاهره خاصّةً،[2] و إن كانت الظواهر حجّةً.

ثمّ إنّ فيه ناسخاً و منسوخاً، وعامّاً و خاصّاً، ومطلقاً و مقيّداً، ومجملاً و مبيّناً، وكلّ ذلك لا يجعله قطعيّ الدلالة في كثير من آياته.[3]

---

١. يونس (١٠) الآية: ٣٧.

٢. منهم المحدّث الاسترآباديّ في *الفوائد المدنيّة*: ١٢٨، والمحدّث البحرانيّ في *الدرر النجفيّة*: ١٧٤.

٣. أي كلّ ذلك أمورٌ تمنع عن كون *القرآن* قطعيّ الدلالة في كثير من آياته.

و من أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجّيّته. و أهمُّ ما يجب البحث عنه من ناحيةٍ أُصوليّة في أُمور ثلاثة:

١. في حجّيّة ظواهره. و هذا بحثٌ ينبغي أن يُلحق بمباحث الظواهر، الآتية، فلْنُرجئه[١] إلى هناك.

٢. في جواز تخصيصه و تقييده بحجّةٍ أُخرى، كخبر الواحد و نحوه. و قد تقدّم البحث عنه.[٢]

٣. في جواز نسخه. و البحث عن ذلك ليس فيه كثيرُ فائدةٍ في الفقه، كما ستعرف، و مع ذلك ينبغي ألّا يخلوَ كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار، فنقول:

نَسخُ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ

النسخ اصطلاحاً: رَفْعُ ما هو ثابتٌ في الشريعة من الأحكام و نحوها.

و المراد من «الثبوت في الشريعة» الثبوت الواقعيّ الحقيقيّ في مقابل الثبوت الظاهريّ بسبب الظهور اللفظيّ. و لذلك، فرفع الحكم ـ الثابت بظهور العموم أو الإطلاق ـ بالدليل المخصِّص أو المقيِّد لايسمّى نسخاً، بل يقال له: «تخصيص»، أو «تقييد»، أو نحوهما، باعتبار أنّ هذا الدليل الثانيَ المقدَّمَ على ظهور الدليل الأوّل يكون قرينةً عليه، وكاشفاً عن المراد الواقعيّ للشارع. فلا يكون رافعاً للحكم إلّا ظاهراً، و لا رفْعَ فيه للحكم حقيقةً، بخلاف النسخ.

و من هنا يظهر الفرق الحقيقيّ بين النسخ و بين التخصيص و التقييد. و سيأتي مزيد إيضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ.

و [أمّا] قولنا: «من الأحكام و نحوها»، فلبيان تعميم النسخ للأحكام التكليفيّة والوضعيّة، و لكلّ أمر بيد الشارع رفعُهُ و وضعُه بالجعل التشريعيّ بما هو شارع.

---

١. أي: نؤخِّره.

٢. راجع المقصد الأوّل: ١٧٧ ـ ١٧٨.

و عليه، فلايشمل النسخ الاصطلاحيّ المجعولاتِ التكوينيّةَ التي بيده رفعها و وضعها بما هو خالقُ الكائنات.

و النسخ بهذا التعبير يشمل نَسْخَ تلاوة القرآن الكريم على القول به؛ باعتبار أنّ القرآن من المجعولات الشرعيّة التي ينشئها الشارع بما هو شارع، وإن كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن، ليس هذا موضعَ تفصيله، ولكن ـ بالاختصار ـ نقول: إنّ نسخ التلاوة ـ في الحقيقة ـ يرجع إلى القول بالتحريف؛ لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعيّ، سَواء كان نسخاً لأصل التلاوة، أو نسخاً لها و لما تضمّنته من حكم معاً[1]، وإن كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة، كقوله (تعالى): ﴿وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾[2]، وقوله (تعالى): ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[3]. ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وإنّما أكثرُ ما تدلّ عليه الآيتان إمكان وقوعه.

إمكان نسخ القرآن

قد وقعَتْ عند بعض الناس[4] شُبهات في إمكان أصل النسخ[5]، ثمّ في إمكان نسخ القرآن خاصّة. و تنويراً للأذهان نشير إلى أهمّ الشُبَهِ و دفعِها، فنقول:

١. قيل: «إنّ المرفوع في النسخ إمّا حكمٌ ثابتٌ، أو ما لاثَبات له. و الثابت يستحيل

---

١. قال السيّد المرتضى: «ومثال نسخ التلاوة دون الحكم، غيرمقطوع به؛ لأنّه من جهة خبر الآحاد»، ثمّ قال: «ومثال نسخ الحكم والتلاوة معاً موجود ـ أيضاً ـ في أخبار الآحاد». *الذريعة إلى أصول الشريعة* ١: ٤٢٩.

٢. النحل (١٦) الآية: ١٠١.

٣. البقرة (٢) الآية: ١٠٦.

٤. والمراد من «بعض الناس» هو جماعةٌ من اليهود، والنصارى، وأبومسلم الأصفهانيّ المعتزليّ من المسلمين، على ما في *الفصول الغرويّة*: ٢٣٣، *ومفاتيح الأُصول*: ٢٤٦، *وفواتح الرحموت (المستصفى* ٢: ٥٥)، *والإحكام* (للآمدي) ٣: ١٦٥، *ومبادئ الوصول*: ١٧٥ ـ ١٧٦.

وقد يُنسب عدم إمكان النسخ في *الشرائع* جميعاً إلى اليهود، وعدم إمكانه في القرآن خاصّة إلى أبي مسلم الأصفهانيّ، كما في *إرشاد الفحول*: ١٨٥.

٥. أي في إمكان النسخ في مطلق الشرائع، أو مطلق الحكم.

رفعه، و ما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. و على هذا، فلا بدّ أن يؤوَّل النسخ بمعنى رفع مثل الحكم، لا رفعِ عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم».

والجواب: أنّا نختار الشقّ الأوّل ـ و هو أنّ المرفوع ما هو ثابت ـ، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعَه بما هو عليه من حالة الثبوت و حين فَرْضِ ثبوتِهِ، حتىٰ يكون ذلك مستحيلاً، بل هو من باب إعدام الموجود، و ليس إعدام الموجود بمستحيل.

و الأحكام لمّا كانت مجعولةً على نحو القضايا الحقيقيّة فإنّ قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجوداً، و لايتوقّف على ثبوته خارجاً تحقيقاً، فإذا أُنشئ الحكم كذلك فهو ثابتٌ في عالم التشريع و الاعتبارات بثبوت الموضوع فرضاً، و لا يرتفع إلّا برفعه تشريعاً. و هذا هو معنى رفع الحكم الثابت، و هو النسخ.

٢. وقيل: «إنّ ما أثبته الله (تعالى) من الأحكام لابدّ أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلّق الحكم. و ما له مصلحةٌ في ذاته لاينقلب، فيكونَ ذا مفسدة، وكذلك العكس، وإلّا لزم انقلاب الحَسَنِ قبيحاً، والقبيحِ حسناً، وهو محال. و حينئذٍ يستحيل النسخ؛ لأنّه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمة الناسخ، أو جهلُه بوجه الحكمة. و الأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدّس».

والجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقليّة من معاني الحَسَن و القبيح[١]؛ فإنّ المستحيل انقلاب الحسن و القبيح الذاتيين، و لا معنى لقياسهما على المصالح و المفاسد التي تتبدّل و تتغيّر بحسب اختلاف الأحوال و الأزمان. و لايبعد أن يكون الشيء ذا مصلحةٍ في زمانٍ، ذا مفسدةٍ في زمانٍ آخَرَ و إن كان لا يُعلم ذلك إلّا من قِبَل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. و هذا غير معنى الحُسْن و القبح اللذين نقول فيهما: إنّه يستحيل فيهما الانقلاب.

مضافاً إلى أنّ الأشياء تختلف فيها وجوهُ الحسن و القبح باختلاف الأحوال ممّا لم يكن[٢] الحسن و القبح فيه ذاتيّين ـ كما تقدّم هناك ـ[٣]. و إذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن يكون

---

١. راجع المقصد الثاني: ٢٢٦ ـ ٢٢٩.

٢. قوله: «ممّا لم يكن...» بيانٌ عن قوله: «الأشياء».

٣. تقدّم في المقصد الثاني: ٢٣٠.

[متعلَّق] الحكم المنسوخ ذا مصلحةٍ، ثمّ زالت في الزمان الثاني فنُسخ، أو كان ينطبق عليه عنوانٌ حَسَنٌ ثمّ زال عنه [ذلك] العنوان في الزمان الثاني فنسخ. فهذه هي الحكمة في النسخ.

٣. وقيل: «إذا كان النسخ ـ كما قلتم ـ لأجل انتهاء أمد المصلحة فينتهي أمد الحكم بانتهائها، فإنّه ـ و الحال هذه ـ إمّا أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أوّل الأمر، وإمّا أن يكون جاهلاً به. لا مجال للثاني؛ لأنّ ذلك مستحيلٌ في حقّه (تعالى)، و هو البَداء الباطل المستحيل، فيتعيّن الأوّل. و عليه، فيكون الحكم في الواقع موقّتاً و إن أنشأه الناسخ مطلقاً في الظاهر، و يكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيّناً و كاشفاً عن مراد الناسخ. و هذا هو معنى التخصيص، غاية الأمر يكون تخصيصاً بحسب الأوقات لا الأحوالِ، فلا يكون فرقٌ بين النسخ و التخصيص إلّا بالتسمية.»

والجواب: نحن نسلّم أنّ الحكم المنسوخ ينتهي أمده في الواقع، والله (تعالى) عالم بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك أنّه موقّتٌ ـ أي مقيّد إنشاءً بالوقت ـ بل هو قد أُنشئ على طبق المصلحة مطلقاً على نحو القضايا الحقيقيّة، فهو ثابتٌ مادامت المصلحة، كسائر الأحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قُدّر للمصلحة أن تستمرّ لبقي الحكم مستمرّاً، غيرَ أنّ الشارع لمّا علم بانتهاء أمد المصلحة، رَفَعَ الحكم و نَسَخَه و هذا نظيرُ أن يخلق الله (تعالى) الشيء، ثمّ يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك أن يخلقه موقّتاً على وجهٍ يكون التوقيت قيداً للخلق و المخلوق بما هو مخلوق، وإن علم به من الأوّل أنّ أمده ينتهي.

و من هنا يظهر الفرق ـ جليّاً ـ بين النسخ و التخصيص؛ فإنّه في «التخصيص» يكون الحكم من أوّل الأمر أُنشئ مقيّداً، و مخصَّصاً، ولكنّ اللفظ كان عامّاً بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصِّص، فيكون كاشفاً عن المراد، لا أنّه مزيلٌ و رافعٌ لما هو ثابتٌ في الواقع.

و أمّا: في «النسخ» فإنّه لمّا أُنشئ الحكم مطلقاً فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محواً لما هو ثابتٌ ﴿يَمْحُو اللهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ...﴾[1]، لا أنّ الدوام و الاستمرار مدلولٌ لظاهر الدليل بحسب إطلاقه و عمومه، والمُنشأ في الواقع الحكمُ الموقّت، ثمّ يأتي

---

١. الرعد (١٣) الآية: ٣٩.

الدليل الناسخ، فيكشف عن المراد من الدليلِ الأوّل و يفسّره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظُ دليلِ الحكم دالاًّ عليه بعموم أو إطلاق. يعني: أنّ الحكم المنشأ ـ لو خلّي و طبعَه مع قطع النظر عن دلالة دليله ـ لدام و استمرّ ما لم‌يأت ما يزيله و يرفعه، كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار و الدوام.

٤. وقيل: «إنّ كلام الله (تعالى) قديمٌ، والقديم لايتصوّر رفعه».

والجواب: ـ بعد تسليمَ هذا الفرض و هو قِدَمُ كلام الله ـ[1]: أنّ هذا يختصّ بنسخ التلاوة، فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ. مع أنّه قد تقدّم من نصّ القرآن الكريم ما يدلّ على إمكان نسخ التلاوة، وإن لم‌يكن صريحاً في وقوعه، كقوله (تعالى): ﴿وَ إِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ...﴾[2]، فهو إمّا أن يدلّ على أنّ كلامه (تعالى) غير قديم، أو أنّ القديم يمكن رفعه. مضافاً إلى أنّه ليس معنى نسخ التلاوة رفعَ أصل الكلام، بل رفعَ تبليغه، و قطعَ علاقة المكلّفين بتلاوته.

وقوع نَسخ القرآن، واصالة عدم النسخ

هذا هو الأمر الذي يهمّنا إثباته من ناحيةٍ أُصوليّة. و لا شكّ في أنّه قد أجمع علماء الأُمّة الإسلاميّة على أنّه لايصحّ الحكم بنسخ آية من القرآن إلّا بدليلٍ قطعيٍّ، سواءٌ كان بقرآن أيضاً، أو بسنّة، أو بإجماع[3]، كما أنّه ممّا أجمع عليه العلماء أيضاً أنّ في القرآن الكريم ناسخاً و منسوخاً. و كلّ هذا قطعيٌّ لا شكّ فيه.

ولكنّ الذي هو موضع البحث و النظر تشخيص موارد الناسخ و المنسوخ في القرآن. و إذا لم‌يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلّة الظنّيّة، للإجماع المتقدّم.

---

١. إنّ قِدَمَ الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسيّ، و إنّ من صفات الله (تعالى) الذاتيّة أنّه متكلّم. و الحقّ الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله، و ما يتفرّع عليه من فروع. و هذا أمر موكول إثباته إلى الفلسفة و علم الكلام ـ منه ﷺ ـ.

٢. النحل (١٦) الآية: ١٠١.

٣. وإن شئت فراجع *الفصول الغرويّة*: ٢٣٧؛ *مفاتيح الأُصول*: ٢٦٥ ـ ٢٦٩؛ *الذريعة إلى أُصول الشريعة* ١: ٤٦٠؛ *الإحكام* (للآمدي) ٣: ٢٠٨ ـ ٢١٧؛ *إرشاد الفحول*: ١٩١.

و أمّا: ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو مواردُ قليلة جدّاً، لا تُهمّنا كثيراً من ناحيةٍ فقهيّة استدلاليّة؛ لمكان القطع فيها.

و على هذا، فالقاعدة الأُصوليّة التي ننتفع بها و نستخلصها هنا هي أنّ الناسخ إن كان قطعيّاً أخذنا به و اتّبعناه، وإن كان ظنّيّاً فلا حجّة فيه، ولايصحّ الأخذ به؛ لما تقدّم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلّا بدليل قطعيّ.

و لذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أنّ «الأصل عدم النسخ» عند الشكّ في النسخ، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجّيّة الاستصحاب، كما ربما يتوهّمه بعضهم،[1] بل حتىٰ مَن لايذهب إلى حجّيّة الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، و ما ذلك إلّا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

تمرينات (٥٣)

١. ماهي حقيقة النسخ؟

٢. ماالفرق بين النسخ وبين التخصيص والتقييد؟

٣. اذكر الشبهات في إمكان أصل النسخ، واذكر الجواب عنها؟

٤. اذكر الشبهات في إمكان نسخ القرآن، واذكر الجواب عنها؟

٥. ماالمراد من أصالة عدم النسخ؟

---

١. ولعلّه هوالمحقّق النائينيّ، حيث قال: «وأمّا أصالة عدم النسخ فهي من الأُصول العمليّة، إذلامدرك للحكم باستمرار حكم شخصيّ ثابت في مورد مّا عندالشكّ في ارتفاعه إلّا الاستصحاب المجمع على حجيّته».

أجود التقريرات ٢: ٥١٠.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الثاني

السنّة

تمهيد

السنّة[1] في اصطلاح الفقهاء: «قولُ النبيّ أو فعلُهُ أو تقريرُهُ»[2].

و منشأ هذا الاصطلاح أمْر النبيّ ﷺ باتّباع سنّته،[3] فغلبَتْ كلمة «السنّة» حينما تُطلَق ـ مجرّدةً عن نسبتها إلى أحد ـ على خصوص ما يتضمّن بيان حكم من الأحكام من النبيّ ﷺ، سواء كان ذلك بقولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ، على ما سيأتي من ذكر مَدىٰ ما يدلّ الفعل و التقرير على بيان الأحكام.[4]

أمّا: فقهاء الإماميّة بالخصوص فلمّا ثبت لديهم أنّ المعصوم من آل البيت عليهم السلام يجري قولُهُ مجرى قول النبيّ ﷺ، من كونه حجّةً على العباد واجبَ الاتّباع، فقد توسّعوا في اصطلاح السنّة إلى ما يشمل قول كلّ واحد من المعصومين أو فعلَه أو تقريرَه، فكانت السنّة باصطلاحهم: «قولَ المعصوم أو فعله أو تقريره».[5]

و السرّ في ذلك أنّ الأئمّة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبيّ ﷺ و المحدّثين عنه ليكون قولهم حجّةً من جهة أنّهم ثِقاة في الرواية، بل لأنّهم هم المنصوبون

---

١. وهي في اللغة: الطريقة.

٢. هذا معناها في اصطلاح علماء العامّة. راجع *الإحكام* (للآمدي) ١: ٢٤١؛ *فواتح الرحموت «المستصفى»* ٢: ٩٦؛ *أصول الفقه* (للخضري بك): ٢١٤؛ *نهاية السؤول* ٣: ٣؛ *إرشاد الفحول*: ٣٣.

٣. كقوله ﷺ: «فما وافق كتاب اللّه وسنّتي فخذوا به». *بحارالأنوار* ٢: ٢٢٥.

٤. يأتي في الصفحات الآتية قريباً.

٥. كما في *قوانين الأصول* ١: ٤٠٩.

من الله (تعالى) على لسان النبيّ ﷺ لتبليغ الأحكام الواقعيّة،[١] فلا يحكون إلّا عن الأحكام الواقعيّة عند الله (تعالى) كما هي، و ذلك من طريق الإلهام، كالنبيّ ﷺ من طريق الوحي، أو من طريق التلقّي من المعصوم قبلَه، كما قال مولانا أميرالمؤمنين ؑ: «عَلّمني رسولُ الله ﷺ ألفَ بابٍ من العلم ينفتح لي من كلّ بابٍ ألفُ بابٍ».[٢]

و عليه، فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنّة و حكايتها، و لا من نوع الاجتهاد في الرأي و الاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدرٌ للتشريع، فقولهم سنّة، لا حكايةُ السنّة.

و أمّا: ما يجيء على لسانهم أحياناً من روايات و أحاديثَ عن نفس النبيّ ﷺ فهي إمّا لأجل نقل النصّ عنه، كما يتّفق في نقلهم لجوامع كَلِمه، و إمّا لأجل إقامة الحجّة على الغير، و إمّا لغير ذلك من الدواعي.

و أمّا: إثبات إمامتهم و أنّ قولهم يجري مجرى قول الرسول ﷺ فهو بحثٌ يتكفّل بـه علم الكلام.[٣]

و إذا ثبت أنّ السنّة ـ بما لها من المعنى الواسع الذي عندنا ـ هي مصدرٌ من مـصادر التشريع الإسلاميّ، فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعيّ من مصدره الأصليّ على سبيل الجزم و اليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثِقْلِ الله الأكبر، و الأئمّة من آل البيت ؑ ثقله الأصغر.[٤]

---

١. يدلّ عليه ما يدلّ على إمامتهم. فراجع *الكافي* ١: ١٨٩ و ٢١٥ و ٢٨٦ ـ ٢٨٨ و ٣٣٦ و ٥٢٧ ـ ٥٢٨؛ *مصابيح السنّة* ٤: ١٣٧؛ *كمال الدين* ١: ٢٥٢ و ٢٦٢؛ *كفاية الأثر*: ١٠ ـ ١١.

٢. لم أجده في المصادر الحديثيّة بهذه العبارة. و أمّا مضمونه، بل متنه مع اختلاف يسير موجودٌ في المصادر الحديثيّة للإماميّة و العامّة. فراجع *بحار الأنوار* ٤٦: ٣٠٨؛ *إحقاق الحقّ* ٦: ٤٠ ـ ٤٣؛ *سليم بن قيس*: ٢١٣؛ *كشف الغمّة* ١: ١٧٧.

٣. و إن شئت فراجع *كشف المراد*: ٣٦٤ ـ ٣٧٢ و ٣٩٧؛ *النافع يوم الحشر*: ٤٤ ـ ٥٠؛ *مفتاح الباب*: ١٨٧ ـ ٢٠٥؛ *الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد*: ٢٠٩ ـ ٢٤٥ و ٤١٤ ـ ٤٤٦.

٤. كما يدلّ عليه حديث الثقلين الذي هو من المتواترات. فراجع *المستدرك على الصحيحين* ٣: ١٠٩؛

←

أمّا: إذا لم‌يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعيّ ـ كما في العهود المتأخّرة عن عصرهم ـ فإنّه لابدّ له في أخذ الأحكام من طريق أن يرجع ـ بعد القرآن الكريم ـ إلى الأحاديث التي تنقل السنّة، إمّا من طريق التواتر، أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مَدىٰ حجّيّة أخبار الآحاد.[1]

و على هذا، فالأحاديث ليست هي السنّةَ، بل هي الناقلة لها، والحاكية عنها، ولكن قد تسمّى بالسنّة، توسّعاً من أجل كونها مثبِتةً لها.

و من أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنّة؛ لأنّه يتعلّق ذلك بإثباتها. و نعقد الفصل في مباحثَ أربعةٍ:

١. دلالة فعل المعصوم

لا شكّ في أنّ فعل المعصوم ـ بحكم كونه معصوماً ـ يدلّ على إباحة الفعل على الأقلّ، كما أنّ تركه لفعلٍ يدلّ على عدم وجوبه على الأقلّ. و لا شكّ في أنّ هذه الدلالة بهذا الحدّ أمرٌ قطعيٌّ ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته.

ثمّ نقول بعد هذا: إنّه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسعُ من ذلك، و ذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة، كأن يحرز أنّه في مقام بيان حكم من الأحكام، أو عبادةٍ من العبادات، كالوضوء، و الصّلاة، و نحوها؛ فإنّه حينئذٍ يكون لفعله ظهورٌ في وجه الفعل من كونه واجباً، أو مستحبّاً، أو غير ذلك، حسَبَما تقتضيه القرينة.

و لا شبهة في أنّ هذا الظهور حجّةٌ، كظواهر الألفاظ بمناطٍ واحد، وكم استدلّ الفقهاء على حكم أفعال الوضوء، والصلاة، والحجّ، وغيرها، وكيفيّاتها بحكاية فعل النبيّ ﷺ، أو الإمام في هذه الأُمور.

كلّ هذا لاكلام و لاخلاف لأحد فيه. و إنّما وقع الكلام للقوم في موضعين:

← *حلية الأولياء* ١: ٣٥٥؛ *إحقاق الحقّ* ٤: ٤٢٦ـ٤٤٣ و ٩: ٣٠٩ـ٣٧٥؛ *مجمع الزوائد* ٩: ١٦٣؛ *أسد الغابة* ٣: ١٤٧؛ *صحيح الترمذي* ٥: ٦٦٣، وغيرها من المصادر الروائيّة.

١. يأتي في الصفحتين: ٧٢ـ٧٤ من هذا الجزء.

١ ـ في دلالة فعل المعصوم[1]، المجرّد عن القرائن على أكثرَ من إباحة الفعل. فقد قال بعضهم: «إنّه يدلّ بمجرّده على وجوب الفعل بالنسبة إلينا»[2]. و قيل: «يدلّ على استحبابه»[3]. و قيل: «لا دلالة له على شيءٍ منهما، أي إنّه لايدلّ على أكثرَ من إباحة الفعل في حقّنا»[4].

والحقّ هو الأخير؛ لعدم ما يصلح أن يُجعل له مثلُ هذه الدلالة.

و قد يظنّ ظانٌّ أنّ قوله (تعالى) في سورة الأحزاب ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ﴾[5] يدلّ على وجوب التأسّي و الاقتداء برسول الله ﷺ في أفعاله. و وجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كلّ فعلٍ يفعله في حقّنا و إن كان بالنسبة إليه لم‌يكن واجباً، إلّا ما دلّ الدليل الخاصّ على عدم وجوبه في حقّنا[6].

و قيل: «إنّه إن لم‌تدلّ الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقلّ تدلّ على حسن الاقتداء، به و استحبابه».[7]

و قد أجاب العلّامة الحلّيّ ﷺ عن هذا الوهم، فأحسَنَ ـ كما نُقِل عنه ـ، إذ قال: «إنّ الأُسوة: عبارةٌ عن الإتيان بفعل الغير؛ لأنّه فَعلُهُ على الوجه الذي فَعَلَه، فإن كان واجباً تَعَبَّدْنا بإيقاعه واجباً، وإن كان مندوباً تعبّدنا بإيقاعه مندوباً، وإن كان مباحاً تعبّدنا

---

١. أي فِعْل النبيّ ﷺ عند العامّة، وفِعْله وفعل فاطمة و الأئمّة ﷺ عند الإماميّة.

٢. هذا منسوبٌ إلى جماعة من المعتزلة وابن سريج، وأبي سعيد الاصطخري، وابن خيران، و ابن أبي هريرة من العامّة. راجع *إرشاد الفحول*: ٣٦؛ *الإحكام* (للآمدي) ١: ٢٤٨.
ونسبه الشيخ الطوسيّ إلى مالك وأصحابه، وطائفة من الشافعيّة، فراجع *العدّة* ٢: ٥٧٥.

٣. من القائلين به المحقّق القميّ، وصاحب الفصول. راجع *قوانين الأُصول* ١: ٤٩٠، و *الفصول الغرويّة*: ٣١٣.
وهذا القول قد ينسب إلى الشافعي، كما في *إرشاد الفحول*: ٣٧، و *نهاية السؤول* ٣: ١٦، و *الإحكام* (للآمدي) ١: ٢٤٨.

٤. وهذا منسوبٌ إلى مالك من العامّة. راجع *الإحكام* (للآمدي) ١: ٢٤٨؛ *نهاية السؤول* ٣: ١٦ ـ ١٧؛ *مبادئ الوصول*: ١٦٨.

٥. الأحزاب (٣٣) الآية: ٢١.

٦. هذا ما ظنّه القائلون بدلالة فعل المعصوم على وجوب الفعل بالنسبة إلينا.

٧. هذا ما قال به صاحب الفصول في *الفصول الغرويّة*: ٣١٣.

باعتقاد إباحته».[١]

و غرضه‌ﷺ من التعبّد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحاً، ليس مجرّدَ الاعتقاد، حتىٰ يرد عليه ـ كما في *الفصول*[٢] ـ بأنّ ذلك أسوةٌ في الاعتقاد لا الفعلِ، بل يريد ـ كما هو الظاهر من صدر كلامه ـ أنّ معنى الأُسوة في المباح هو أن تتخيّر في الفعل و الترك ـ أي لانلتزم بالفعل و لا بالترك ـ. إذ الأُسوة في كلّ شيءٍ بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقّق الأُسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلّا بالاعتقاد بالإباحة.

ثمّ نزيد على ما ذكره *العلّامة*، فنقول: إنّ الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثرَ من رجحان الأُسوة و حُسْنِها، فلا نسلّم دلالتها على وجوب التأسّي؛ مضافاً إلى أنّ الآية نزلت في واقعة الأحزاب، فهي واردةٌ موردَ الحثّ على التأسّي به في الصبر على القتال، و تحمُّلِ مصائب الجهاد في سبيل الله. فلا عموم لها بلزوم التأسّي، أو حُسْنِهِ في كلّ فعلٍ، حتىٰ الأفعال العاديّة. و ليس معنى هذا أنّنا نقول بأنّ المورد يقيّد المطلق أو يخصّص العامّ، بل إنّما نقول: إنّه يكون عقبة في إتمام مقدّمات الحكمة للتمسّك بالإطلاق، فهو يضرّ بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور في التقييد، كما نبّهنا على ذلك في أكثرَ من مناسبة.

والخلاصة أنّ دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبيّ‌ﷺ مطلقاً، أو استحبابه مطلقاً، بالنسبة إلينا بعيدةٌ كُلَّ البُعد عن التحقيق.

و كذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بإطاعة الرسول[٣] أو باتّباعه[٤] على وجوب كلّ ما يفعله في حقّنا،[٥] فإنّها أوهنُ من أن نذكرها لردّها.[٦]

٢ ـ في حجّيّة فعل المعصوم بالنسبة إلينا؛ فإنّه قد وقع كلامٌ للأُصوليّين في أنّ فعله إذا

---

١. *مبادئ الوصول إلى علم الأُصول*: ١٦٨.

٢. *الفصول الغرويّة*: ٣١٣.

٣. كقوله (تعالى): ﴿يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا اللّه و أطيعوا الرّسولَ و أولي الأمرِ منكُمْ﴾. النساء (٤) الآية: ٥٩.

٤. كقوله (تعالى): ﴿وَما آتاكُمُ الرّسُولُ فَخُذُوهُ﴾. الحشر (٥٩) الآية: ٧. وقوله (تعالى): ﴿إن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُوني﴾ آل‌عمران (٣) الآية: ٣١.

٥. والمدّعي لذلك بعض العامّة الذي ذكرناه آنفاً.

٦. وإن شئت فراجع *العدّة* ٢: ٥٧٥ ـ ٥٨١؛ *قوانين الأُصول* ١: ٤٩١، *الفصول الغرويّة*: ٣١٤.

ظهر وجهه أنّه على نحو الإباحة، أو الوجوب، أو الاستحباب ـ مثلاً ـ هل هو حجّةٌ بالنسبة إلينا؟ أي إنّه هل يدلّ على اشتراكنا معه و تعدّيه إلينا، فيكونَ مباحاً لنا، كما كان مباحاً له، أو واجباً علينا، كما كان واجباً عليه... و هكذا؟

و منشأ الخلاف أنّ النبيّ ﷺ اختصّ بأحكام لا تتعدّى إلى غيره، و لا يشترك [فيها] معه باقي المسلمين، مثل: وجوب التهجّد في الليل، و جواز العقد على أكثرَ من أربع زوجات. و كذلك له من الأحكام ما يختصّ بمنصب الولاية العامّة، فلا تكون لغير النبيّ ﷺ أو الإمام باعتبار أنّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.[1]

فإن عُلم أنّ الفعل الذي وقع من المعصوم من مختصّاته فلا شكّ في أنّه لا مجال لتوهُّم تعدّيه إلى غيره، و إن علم عدم اختصاصه به بأيّ نحو من أنحاء الاختصاص[2]، فلا شكّ في أنّه يعمّ جميع المسلمين، فيكون فعلُهُ حجّةً علينا.

هذا كلّه ليس موضعَ الكلام، و إنّما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصّاته، أو ليس من مختصّاته، و لا قرينة تُعيِّنُ أحدهما، فهل هذا بمجرّده كافٍ للحكم بأنّه من مختصّاته، أو للحكم بعمومه للجميع، أو أنّه غير كافٍ، فلا ظهور له أصلاً في كلٍّ من النحوين؟ وجوهٌ، بل أقوال.[3]

و الأقرب هو الوجه الثاني.[4]

و الوجه في ذلك أنّ النبيّ ﷺ بشرٌ مثلنا، له ما لنا، و عليه ما علينا، و هو مكلّف من الله (تعالى) بما كُلِّف به الناس، إلّا ما قام الدليل الخاصّ على اختصاصه ببعض الأحكام، إمّا من جهة شخصه بذاته، و إمّا من جهة منصب الولاية، فما لم يخرجه الدليل فهو كسائر الناس في التكليف؛ هذا مقتضى عموم أدلّة اشتراكه مَعَنا في التكليف[5]؛ فإذا صدر منه فعلٌ

---

١. كما قال اللّه (تعالى): ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ الأحزاب (٣٣) الآية: ٦.

٢. أي: سواء كان من جهة شخص المعصوم أو من جهة منصب ولايته العامّة.

٣. ذكرها الآمدي في: *الإحكام* ١: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

٤. وهذا ما ذهب إليه الأكثر. منهم: المحقّق القمّي من الإماميّة في *قوانين الأُصول* ١: ٤٩٢، والآمديّ من العامّة في *الإحكام* ١: ٢٦٦.

٥. وهي عمومات التكاليف في القرآن.

و لم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعلِهِ أنّ حكمه فيه حكم سائر الناس؛ فيكون فعلُهُ حجّةً علينا، و حجّةً لنا، لا سيّما مع ما دلّ على عموم حسن التأسّي به.[١]

و لا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعمّ الأغلب، فإنّا لا نرى حجّيّة مثل هذه القاعدة في كلّ مجالاتها. و إنّما ذلك من باب التمسّك بالعامّ في الدوران في التخصيص بين الأقلّ و الأكثر.

٢. دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم أن يفعل شخصٌ بمشهد المعصوم و حضوره فعلاً، فيسكت المعصوم عنه، مع توجّهه إليه، و علمه بفعله، وكان المعصوم بحالةٍ يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً. و السَعَة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان، و من جهة عدم المانع منه، كالخوف، و التقيّة، و اليأس من تأثير الإرشاد، و التنبيه، و نحو ذلك؛ فإنّ سكوت المعصوم عن رَدْع الفاعل، أو عن بيان شيءٍ حولَ الموضوع لتصحيحه يسمّى تقريراً للفعل، أو إقراراً عليه، أو إمضاءً له، ما شئت فعبّر.

و هذا التقرير ـ إذا تحقّق بشروطه المتقدّمة ـ فلا شكّ في أنّه يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتمِلَ الحرمة، كما أنّه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادةً أو معاملة؛ لأنّه لو كان في الواقع محرّماً أو كان فيه خَلَلٌ لكان على المعصوم نهيُهُ عنه و رَدْعُهُ إذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، و ذلك من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و لكان عليه بيان الحكم و وجهِ الفعل؛ إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم، و ذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

و يلحق بتقرير الفعل تقريرُ بيان الحكم، كما لو بَيّن شخصٌ بمحضر المعصوم حكماً، أو كيفيّة عبادة، أو معاملة، و كان بوُسع المعصوم البيانُ فإنّ سكوت الإمام يكون ظاهراً في كونه إقراراً على قوله، و تصحيحاً و إمضاءً له.

و هذا كلّه واضحٌ، ليس فيه موضع للخلاف.

---

١. كقوله (تعالى): ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ الأحزاب (٣٣) الآية: ٢١.

تمرينات (٥٤)

١. ماهو معنى السنّة في اصطلاح فقهاء العامّة؟ وما هو منشأ هذا الاصطلاح؟

٢. ماهو معنى السنّة في اصطلاح فقهاء الإماميّة؟ وما هو منشأ هذا الاصطلاح؟

٣. ماالفرق بين الحديث والسنّة؟

٤. أذكر الأقوال في دلالة فعل المعصوم المجرّد عن القرائن على أكثرَ من إباحة الفعل. واذكر الحقّ منها.

٥. ماهو دليل القائلين بدلالة فعل المعصوم على وجوب الفعل بالنسبة إلينا؟ وما هو جواب العلاّمة الحلّي والمصنّف عنه؟

٦. أذكر الأقوال في حجّيّة فعل المعصوم بالنسبة إلينا. واذكر الراجح منها، والوجهَ في رجحانه.

٧. ماهو المقصود من تقرير المعصوم؟

٨. هل تقريرُ المعصوم حجّةٌ أولا؟

٩. ماالفرق بين تقرير الفعل، وتقرير بيان الحكم؟



٣. الخبر المتواتر

إنّ الخبر على قسمين رئيسين: خبرٍ متواتر، و خبرٍ واحد.

و«المتواتر»: ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشكّ، و يحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. و يقابله «خبر الواحد» في اصطلاح الأُصوليّين، وإن كان المخبِر أكثرَ من واحد، ولكن لم‌يبلغ المخبرون حدَّ التواتر، وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب *المنطق*، فراجع[1].

و الذي ينبغي ذكره هنا أنّ الخبر قد يكون له وسائطُ كثيرة في النقل، كالأخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة؛ فإنّه يجب ـ ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم ـ أن تتحقّق شروط التواتر في كلّ طبقةٍ طبقةٍ من وسائط الخبر، وإلّا فلا يكون الخبر متواتراً في الوسائط المتأخّرة؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسَّ المقدّمات.

و السرّ في ذلك واضحٌ؛ لأنّ الخبر ذا الوسائط يتضمّن في الحقيقة عدّةَ أخبار متتابعة؛ إذ إنّ كلّ طبقةٍ تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة: «حدّثنا جماعةٌ عن كذا»، بواسطةٍ واحدة ـ مثلاً ـ، فإنّ خبر الطبقة الأُولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرُها ليس عن نفس الحادثة، بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة. و كذلك إذا تعدّدت الوسائط إلىٰ أكثرَ من واحدة، فهذه الوسائط هي خبرٌ عن خبرٍ، حتىٰ تنتهي إلى الواسطة الأخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة، فلابدّ أن تكون الجماعة الأُولى خبرُها متواتراً عن خبر متواتر عن متواتر و هكذا؛ إذ كلّ خبرٍ من هذه الأخبار له حكمه في نفسه. و متى اختلّ شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملةً عن كونه متواتراً، وصار من أخبار الآحاد.

و هكذا الحال في أخبار الآحاد؛ فإنّ الخبر الصحيح ذا الوسائط إنّما يكون صحيحاً إذا توفّرت[2] شروط الصحّة في كلّ واسطةٍ من وسائطه، وإلّا فالنتيجة تتبع أخسَّ المقدّمات.

---

١. المنطق ٣: ٢٨٤.

٢. أي: اجتمعت.

٤. خبر الواحد

إنّ خبر الواحد ـ و هو ما لا يبلغ حدَّ التواتر من الأخبار ـ قد يفيد علماً و إن كان المخبر شخصاً واحداً؛ و ذلك فيما إذا احتفّ خبره بقرائنَ توجب العلم بصدقه، و لا شكّ في أنّ مثل هذا الخبر حجّةٌ. و هذا لا بحث لنا فيه؛ لأنّه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى؛ إذ ليس وراء العلم غايةٌ في الحجّيّة، و إليه تنتهي حجّيّة كلّ حجّة، كما تقدّم[1].

و أمّا: إذا لم يَحْتَفَّ بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه ـ و إن احتفّ بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم ـ فقد وقع الخلاف العظيم في حجّيّته و شروط حجّيّته، والخلاف في الحقيقة ـ عند الإماميّة بالخصوص ـ يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعيّ على حجّيّة خبر الواحد، وعدم قيامه، وإلّا فمن المتّفق عليه عندهم أنّ خبر الواحد ـ بما هو خبرٌ مفيدٌ للظنّ الشخصيّ أو النوعيّ ـ لا عبرة به؛ لأنّ الظنّ في نفسه ليس حجّةً عندهم قطعاً. فالشأن كلُّ الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعيّ، و مَدىٰ دلالته.

فمن ينكر حجّيّة خبر الواحد، كالسيّد الشريف المرتضى، و من اتّبعه إنّما ينكر وجود هذا الدليلَ القطعيّ؛ و من يقول بحجّيّته، كالشيخ الطوسيّ، و باقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع. و لأجل أن يتّضح ما نقول ننقل نصّ أقوال الطرفين في ذلك:

قال الشيخ الطوسيّ في «العُدّة»: «مَنْ عمل بخبر الواحد فإنّما يَعملُ به إذا دلّ [دليلٌ] على وجوب العمل به، إمّا مِن الكتاب، أو السنّة، أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم»[2].

و صرّح بذلك السيّدُ المرتضى في «الموصليّات»[3] حسَبَما نقله عنه الشيخ ابن إدريسَ في مقدّمة كتابه «السرائر»[4] فقال: «لابدّ في الأحكام الشرعيّة من طريق يوصل إلى العلم» إلى أن قال: «و لذلك أبطلنا في الشريعة العملَ بأخبار الآحاد؛ لأنّها لا توجب علماً و لا عملاً،

---

١. تقدّم في الصفحات: ٣٧٦ ـ ٣٧٩.

٢. العدّة ١: ١٠٦.

٣. *رسائل الشريف المرتضى* ١: ٢٤ ـ ٢٥.

٤. *السرائر* ١: ٤٦ ـ ٤٧.

و أوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم؛ لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً[١]، فغاية ما يقتضيه الظنُّ بصدْقِهِ، و مَنْ ظننتَ صدقَه يجوز أن يكون كاذباً».

و أصرحُ منه قوله بعد ذلك: «و العقل يمنع من العبادة بالقياس و العمل بخبر الواحد. ولو تعبّد الله (تعالى) بذلك، لساغ و لدخل في باب الصحّة؛ لأنّ عبادته بذلك لا توجب العلم الذي لابدّ أن يكون العمل تابعاً له».

و على هذا، فيتّضح أنّ المسلّم فيه عند الجميع أنّ خبر الواحد ـ لو خلّي و نفسَه ـ لا يجوز الاعتماد عليه؛ لأنّه لايفيد إلّا الظنّ الذي لايغني من الحقّ شيئاً[٢]. و إنّما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعيّ على حجّيّته.

و على هذا، فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة:[٣]

فمنهم: من أنكر حجّيّته مطلقاً، و قد حُكي هذا القول عن السيّد المرتضى[٤]، و القاضي[٥] و ابن زهرة[٦]، و الطبرسيّ[٧] و ابن إدريسَ[٨]، و ادّعوا في ذلك الإجماعَ. ولكن هذا القول منقطع الآخِر، فإنّه لم‌يُعرف موافقٌ لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

و منهم: من قال: «إنّ الأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة ـ لا سيّما الكتب الأربعة ـ مقطوعة الصدور». و هذا ما يُنسب إلى جماعة من متأخّري الأخباريّين[٩]. قال الشيخ الأنصاريّ

---

١. أي إذا كان راويه الواحد عادلاً.

٢. خلافاً لبعض علماء العامّة الذي حُكي عنهم أنّه يفيد العلم. فراجع *الإحكام* (للآمدي) ١: ١١٢؛ *إرشاد الفحول*: ٤٨.

٣. ذكرها الشيخ الطوسيّ في *العدّة* ١: ٩٧ ـ ١٠٠.

٤. راجع *رسائل الشريف المرتضى* ١: ٢٤ ـ ٢٥؛ *الذريعة إلى أصول الشريعة* ٢: ٥٢٨ ـ ٥٣١. وذهب إليه أيضاً بعض العامّة، كمحمّد بن إسحاق القاساني، وابن داود، كما في *التبصرة في أصول الفقه*: ٣٠٣.

٥. هو أبوالقاسم بن نحرير بن عبدالعزيز بن برّاج، حكاه عنه صاحب المعالم في *معالم الدين*: ٢٠٧.

٦. *غنية النزوع* «ضمن الجوامع الفقهيّة»: ٤٧٥.

٧. *مجمع البيان* ٩: ١٩٩.

٨. *السرائر* ١: ٤٨.

٩. منهم: العلّامة البحرانيّ في *الحدائق الناضرة* ٩: ٣٥٦ ـ ٣٥٨، والمحدّث الاسترآباديّ في *الفوائد المدنيّة*: ٥٢ ـ ٥٣.

تعقيباً على ذلك: «و هذا قولٌ لافائدة في بيانه و الجوابِ عنه إلّا التحرّز عن حصول هذا الوهم لغيرهم، كما حصل لهم، وإلّا فمدّعي القطع لايُلزَم بذكر ضعف مبنى قطعه...»[١].

و أمّا: القائلون بحجّيّة الخبر الواحد فقد اختلفوا أيضاً، فبعضهم يرى أنّ المعتبر من الأخبار هو كلّ ما في الكتب الأربعة، بعد استثناء ماكان فيها مخالفاً للمشهور[٢]. و بعضهم يرى أنّ المعتبر بعضها، والمناط في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقّق في «المعارج»[٣]. و قيل: المناط فيه عدالة الراوي[٤] أو مطلق وثاقته[٥]، أو مجرّد الظنّ بالصدور من غير اعتبار صفةٍ في الراوي...[٦] إلىٰ غير ذلك من التفصيلات.

و المقصود لنا الآنَ بيان إثبات حجّيّته بالخصوص ـ في الجملة ـ في مقابل السلب الكلّيّ، ثمّ ننظر في مَدىٰ دلالة الأدلّة علىٰ ذلك. فالعمدة أن ننظر أوّلاً: في الأدلّة التي ذكروها من الكتاب، والسنّة، والإجماع، وبناء العقلاء، ثمّ في مَدىٰ دلالتها:

ا. ادلّة حجّيّة خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد

لا يخفى أنّ من يستدلّ على حجّيّة خبر الواحد بالآيات الكريمة لايدّعي أنّها نصٌّ قطعيُّ الدلالة على المطلوب، وإنّما أقصى ما يدّعيه أنّها ظاهرةٌ فيه.[٧]

و إذا كان الأمر كذلك فقد يشكل[٨] الخصم بأنّ الدليل على حجّيّة الحجّة يجب أن يكون

---

١. *فرائد الأُصول* ١: ١٠٩.

٢. وهذا ما ذهب إليه المحقّق المولى أحمد النراقيّ في *مناهج الأحكام والأُصول*: ١٦١ و ١٦٧.

٣. *معارج الأُصول*: ١٤٩. واختاره الفاضل التونيّ في *الوافية في أُصول الفقه*: ١٦٦.

٤. هذا ما اختاره العلّامة الحلّي، وصاحب المعالم. راجع *مبادئ الوصول*: ٢٠٦، و*معالم الدين*: ٢٢١.

٥. وهذا منسوبٌ إلى شيخ الطائفة. راجع *معارج الأُصول*: ١٤٩، و*قوانين الأُصول* ١: ٤٥٩.

٦. كما يظهر من المحقّق القمي في *قوانين الأُصول* ١: ٤٥٦. وصرّح بذلك أيضاً صاحب الفصول في *الفصول الغرويّة*: ٢٩٤.

٧. أي في المطلوب.

٨. هذا الاستعمال صحيح بالتضمّن والتضمين.

قطعياً ـ كما تقدّم[١] ـ فلا يصحّ الاستدلال بالآيات التي هي ظنّيّةُ الدلالة؛ لأنّ ذلك استدلال بالظنّ على حجّيّة الظنّ، و لاينفع كونها قطعيّةَ الصدور.

و لكنّ الجواب عن هذا الوهم واضحٌ؛ لأنّه قد ثبتت بالدليل القطعيّ حجّيّة ظواهر الكتاب العزيز ـ كما سيأتي[٢] ـ، فالاستدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم، فلايكون استدلالاً بالظنّ على حجّيّة الظنّ، و نحن على هذا المبنى نذكر الآياتِ التي ذكروها على حجّيّة خبرالواحد، فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب:

الآية الأولى: آية النبأ

و هي قوله (تعالى) في سورة الحجرات:﴿إِن جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ فَتُصبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلتُم نادِمينَ﴾[٣].

و قد استُدلّ بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف، و من جهة مفهوم الشرط، والذي يبدو أنّ الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كافٍ في المطلوب[٤].

و تقريب الاستدلال يتوقّف على شرح ألفاظ الآية أوّلاً، فنقول:

١. «ألتبيّن»، إنّ لهذه المادّة معنيين:

الأوّل: بمعنى الظهور، فيكون فعلُها لازماً، فنقول: «تبيّنَ الشيء» إذا ظهر وبان. و منه قوله (تعالى): ﴿حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيطُ الأَبيَضُ مِنَ الخَيطِ الأَسوَدِ﴾[٥]، ﴿حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الحَقُّ﴾[٦].

---

١. تقدّم في الصفحتين: ٣٧٦ و ٣٧٩.

٢. يأتي في الصفحة: ٥٠٢ ـ ٥٠٦.

٣. الحجرات (٤٩) الآية: ٦.

٤. وأمّا تقريب الاستدلال بها من جهة مفهوم الوصف فأنّ الآية الشريفة نزلت في شأن «الوليد»؛ لمّا أخبر بارتداد «بني المصطلق». وكان هذا الخبر خبراً واحداً، والمخبر به فاسقاً. قال: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾، فعلّق وجوب التبيّن على وصف الفاسق، ومقتضى تعليق الحكم على وصف الفاسق انتفاؤه عند انتفائه، هذا إذا قلنا بثبوت المفهوم للوصف، وأمّا إذا قلنا بأنّه لامفهوم له ـ كما ذهب إليه المصنّف وبعض آخر ـ فلا مجال له.

٥. البقرة (٢) الآية: ١٨٧.

٦. فصّلت (٤١) الآية: ٥٣.

و الثاني: بمعنى الظهور عليه ـ يعني العلم به و استكشافه، أو التصدّي للعلم به و طلبه ـ فيكون فعلُها متعدّياً، فتقول: «تبيّنتُ الشيء» إذا علِمْتَه، أو إذا تصدَّيْتَ للعلم به و طلَبْتَه.

و على المعنى الثاني ـ و هو التصدّي للعلم به ـ يتضمّن معنى التثبّت فيه[1] و التأنّي فيه لكشفه و إظهاره و العلم به. و منه قوله (تعالى) في سورة النساء: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾[2]؛ و من أجل هذا قُرِئَ بدلَ ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾: «فتثبّتوا». و منه كذلك هذه الآية التي نحن بصددها ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾، وكذلك قُرِئَ فيها «فتثبّتوا»[3]. فإنّ هذه القراءةَ ممّا تدلّ على أنّ المعنيين ـ و هما التبيّن و التثبّت ـ متقاربان.

٢. ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ﴾. يظهر من كثير من التفاسير أنّ هذا المقطع من الآية كلامٌ مستأنفٌ، جاء لتعليل وجوب التبيّن[4]. و تبعهم على ذلك بعض الأُصوليّين الذين بحثوا [عن] هذه الآية هنا[5].

و لأجل ذلك قدّروا لكلمة ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ مفعولاً، فقالوا ـ مثلاً ـ: «معناه: فتبيّنوا صدْقَه من كذبِه»،[6] كما قدّروا لتحقيق نظم الآية و ربطها ـ لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلاً ـ كلمةً تدلّ على التعليل، بأن قالوا: «معناها: خشيةَ أن تصيبوا قوماً بجهالة، أو حذراً أن تصيبوا، أو لئلّا تصيبوا قوماً...» و نحو ذلك[7].

و هذه التقديرات كلّها تكلُّفٌ و تمحّلٌ، لا تساعد عليها قرينةٌ و لا قاعدةٌ عربيّةٌ. و من العجيب أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار و يرسَلَ إرسالَ المسلّمات.

و الذي أُرجّحُهُ أنّ مقتضى سياق الكلام و الاتّساقِ مع أُصول القواعد العربيّة أن يكون

---

١. أي التوقّف فيه.

٢. النساء (٤) الآية: ٩٤.

٣. وقد حكي قراءة «فتثبّتوا» عن ابن مسعود، و حمزة، والكسائي، كما في: *الكشاف* ٤: ٣٦٠، و*كنزالدقائق* ٩: ٥٨٩، و *تفسير البيضاوي* ٢: ٤١٦.

٤. *مجمع البيان* ٩: ١٩٩؛ *الميزان* ١٨: ٣١١.

٥. كالشيخ في *فرائد الأُصول* ١: ١١٧.

٦. *مجمع البيان* ٩: ١٩٩؛ *التبيان* ٩: ٣٤٣.

٧. *مجمع البيان* ٩: ١٩٩؛ *الميزان* ٨: ٣١١.

قوله (تعالى): ﴿أَن تُصِيبُوا قَوماً...﴾ مفعولاً لـ«تبيّنوا»، فيكون معناه: «فتبيّنوا، واحذروا إصابةَ قومٍ بجهالة».

و الظاهر أنّ قوله (تعالى): ﴿فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَةٍ﴾ يكون كنايةً عن لازم معناه، وهو عدم حجّيّة خبر الفاسق؛ لأنّه لو كان حجّةً لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به، ثمّ من الندم على العمل به.

٣. «الجهالة» اسمٌ مأخوذٌ من الجهل، أو مصدر ثانٍ له، قال عنها أهل اللغة: «الجهالة: أن تفعل فعلاً بغير العلم»[١]، ثمّ هم فسّروا الجهل بأنّه المقابل للعلم، عبّروا عنه تارةً بتقابل التضاد[٢]، و أُخرى بتقابل النقيض[٣]، وإن كان الأصحّ في التعبير العلميّ أنّه من تقابل العدم و الملكة.[٤]

و الذي يبدو لي من تتبّعِ استعمال كلمة «الجهل» و مشتقّاتها في أُصول اللغة العربيّة أنّ إعطاء لفظ «الجهل» معنى يقابل العلم ـ بهذا التحديد الضيّق لمعناه ـ جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين في عهدهم؛ لنقل الفلسفة اليونانيّة إلى العربيّة الذي استدعى تحديد معاني كثيرٍ من الألفاظ، وكسبها إطاراً[٥] يناسب الأفكار الفلسفيّة، وإلّا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة، والتعقّل، والرويّة[٦]، فهو يؤدّي تقريباً معنى السفه، أو الفعل السفهيّ عندما يكون عن غضب ـ مثلاً ـ و حماقة، و عَدمِ بصيرة، و علم.[٧]

و على كلّ حال، هو بمعناه الواسع اللغويّ يلتقي مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحاً علميّاً بعد ذلك. ولكنّه ليس هو إيّاه. و عليه، فيكون معنى «الجهالة» أن تفعل فعلاً بغير حكمةٍ، و تعقّلٍ، و رويّةٍ الذي لازمه عادةً إصابة عدم الواقع و الحقّ.

---

١. *لسان العرب* ١١: ١٢٩.

٢. كما في *تاج العروس* ٧: ٢٦٨، و*المنجد في اللغة*: ١٠٨، و*قاموس اللغة*: ٤٥٣.

٣. كما في *لسان العرب* ١١: ١٢٩، و*معجم مقاييس اللغة* ١: ٤٨٩.

٤. فالجهل هو عدم العلم عمّا من شأنه أن يعلم.

٥. وهو بالفارسيّة: «چارچوب». والإطار: ما يحيط بالشيء.

٦. أي النظر والتفكّر.

٧. أي وعن عدم علم.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتّضح لك معناها، و ما تؤدّي إليه من دلالة على المقصود في المقام أنّها تعطي أنّ النبأ من شأنه أن يُصدَّق به عند الناس، و يؤخذ به من جهة أنّ ذلك من سيرتهم، و إلّا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة أنّه فاسقٌ؟ فأراد (تعالى) أن يَلفِت أنظار المؤمنين إلى أنّه لاينبغي أن يعتمدوا على كلّ خبر من أيّ مصدر كان، بل إذا جاء به فاسقٌ ينبغي ألّا يؤخذ به بلا تروٍّ، و إنّما يجب فيه[1] أن يتبيّنوا [من] أن يصيبوا قوماً بجهالة، أي بفعل ما فيه سفهٌ و عدم حكمة قد يضرّ بالقوم. و السرّ في ذلك أنّ المتوقَّع من الفاسق ألّا يصدُق في خبره، فلا ينبغي أن يُصدَّق و يعمل بخبره.

فتدلّ الآية ـ بحسب المفهوم ـ على أنّ خبر العادل يُتوقَّع منه الصدق، فلا يجب فيه الحذر و التثبّت من إصابة قوم بجهالة. و لازم ذلك أنّه حجّةٌ.

و الذي نقوله و نستفيده و له دخلٌ في استفادة المطلوب من الآية أنّ النبأ في مفروض الآية ممّا يُعتمد عليه عند الناس، و تعارفوا الأخذ به بلا تثبّتٍ، و إلّا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبيّن في خبر الفاسق، إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لايعمل به الناس.

و لمّا علّقتِ الآية وجوبَ التبيّن و التثبّت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أنّ خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن يبقَوا فيه على سجيّتهم من الأخذ به و تصديقه من دون تثبّتٍ و تبيُّنٍ لمعرفة صدقه من كذبه، من جهة خوف إصابة قومٍ بجهالة. و طبعاً لايكون ذلك إلّا من جهة اعتبار خبر العادل و حجّيّته؛ لأنّ المترقَّب منه الصدقُ، فيكشف ذلك عن حجّيّة قول العادل عند الشارع، و إلغاء احتمال الخلاف فيه.

و الظاهر أنّه بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب، فلا نطيل في ذكرها و ردّها.[2]

الآية الثانية: آية النفر

و هي قوله (تعالى) في سورة التوبة: ﴿وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ

---

١. أي في الأخذ به.

٢. و إن شئت فراجع *فرائد الأُصول* ١: ١١٧ ـ ١١٨؛ *كفاية الأُصول*: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

فِرقَةٍ مِنهُم طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَومَهُم إذا رَجَعُوا إلَيهِم لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ﴾[1].

إنّ الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتمّ بمرحلتين من البيان:

١ـ الكلام في صدر الآية: ﴿وَ ما كانَ المُؤمِنُونَ لِيَنفِرُوا كافَّةً﴾؛ تمهيداً للاستدلال؛ فإنّ الظاهر من هذه الفِقْرَة نفي وجوب النَّفْر على المؤمنين كافّة[2]، والمراد من النفر ـ بقرينة باقي الآية ـ النفرُ إلى الرسول للتفقُّه في الدين، لا النفر إلى الجهاد، وإن كانت الآيات التي قبلها واردةً في الجهاد؛ فإنّ ذلك وحده غير كافٍ ليكون قرينةً مع ظهور باقي الآية في النفر إلى التعلّم و التفقّه، فإنّ الكلام الواحد يفسّر بعضُه بعضاً.

و هذه الفِقْرَة إمّا جملةٌ خبريّةٌ يراد بها إنشاء نفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملةً إنشائيّةً، وإمّا جملةٌ خبريّةٌ يراد بها الإخبار جدّاً عن عدم وقوعه[3] من الجميع؛ إمّا لاستحالته عادةً، أو لتعذُّره اللازمِ له عدمُ وجوب النفر عليهم جميعاً. فتكون دالّةً بالدلالة الالتزاميّة على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. و على كلا الحالين فهي تدلّ على عدم تشريع وجوب النفْر على كلّ واحدٍ واحدٍ، إمّا إنشاءً، أو إخباراً.

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفي وجوبَ شيءٍ، إنشاءً أو إخباراً، إلّا إذا كان في مقام رفع توهّم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده. و اعتقاد وجوب النفر أمرٌ متوقّعٌ لدى العقلاء؛ لأنّ التعلّم واجبٌ عقليٌّ على كلّ أحد، و تحصيل اليقين فيه المنحصرُ عادةً في مشافهة الرسول أيضاً واجبٌ عقليٌّ. فحقٌّ أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهةٍ أُخرى، فإنّه ممّا لا شبهة فيه أنّ نَفْرَ جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة ـ كلّما عنَتْ حاجة و عرضَتْ لهم مسألة ـ أمرٌ[4] ليس

---

١. التوبة (٩) الآية: ١٢٢.

٢. يستفيد بعضهم من الآية، النهيَ عن نَفْر الكافّة. و هي استفادةٌ بعيدةٌ جدّاً، و ليست كلمة «ما» من أدوات النهي، إذن ليس لهذه الآية أكثرُ من الدلالة على نفي الوجوب ـ منه ﷺ ـ.

٣. أي عدم وقوع النفر.

٤. قوله: «أمرٌ» خبرُ «أنّ» أي: أنّ نَفْرَ جميع المؤمنين في جميع الأقطار إلى الرسول أمرٌ ليس عمليّاً.

عمليّاً من جهات كثيرة،[١] فضلاً عمّا فيه من مشقّة عظيمة لا توصف، بل هو مستحيل عادةً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الله (تعالى) أراد بهذه الفِقْرة ـ والله العالم ـ أن يرفع عنهم هذه الكُلْفَة و المشقّة برفع وجوب النفر؛ رحمةً بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفعَ أصل وجوب التفقّه، بل الضرورات تُقدَّر بقدرها. و لا شكّ أنّ التخفيف يحصل برفع الوجوب على كلّ واحدٍ واحدٍ، فلابدّ من علاجٍ لهذا الأمر اللازم تحقّقه على كلّ حال ـ و هو التعلّم ـ بتشريع طريقةٍ أُخرى للتعلُّم غيرِ طريقة التعلّم اليقينيّ من نفس لسان الرسول. و قد بيّنَتْ بقيّةُ الآية هذا العلاج و هذه الطريقة، و هو قوله (تعالى): ﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ والتفريع بالفاء شاهدٌ على أنّ هذا علاجٌ متفرّعٌ على نفي وجوب النفر على الجميع.

و من هذا البيان يظهر أنّ هذه الفِقْرةَ (صدر الآية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجّيّة خبر الواحد. و قد أغفل هذه الناحيةَ المستدلّون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجّهوا الارتباط بين صدر الآية و بقيّتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

٢ـ الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجّيّة خبر الواحد المتفرّع هذا الموقعُ على صدرها؛ لمكان فاء التفريع، فإنّه (تعالى) ـ بعد أن بيّن عدم وجوب النفر على كلّ واحدٍ، تخفيفاً عليهم ـ حرّضَهم[٢] على اتّباع طريقةٍ أُخرى بدلالة «لولا» التي هي للتحضيض، والطريقة هي أن ينفر قسمٌ من كلّ قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلّغوهم الأحكامَ بعد أن يتفقّهوا في الدين، و يتعلّموا الأحكام، و هو في الواقع خيرُ علاجٍ لتحصيل التعليم، بل الأمر منحصرٌ فيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تُقرِّر أمراً عقليّاً، و هو وجوب المعرفة و التعلّم، وإذ تعذّرت المعرفة اليقينيّة بنَفْرِ كلّ واحدٍ إلى النبيّ ﷺ ليتفقّه في الدين فلم يجب، رخّص الله (تعالى) لهم لتحصيل تلك الغاية ـ أعني التعلّم ـ بأن تنفر طائفةٌ من كلّ فرقة. و الطائفة المتفقّهة هي التي تتولّى حينئذٍ تعليمَ الباقين من قومهم، بل إنّه لم يكن قد رخّصهم فقط بذلك، وإنّما

---

١. كبُعد المسافة وكثرة الأحكام وغيرهما.

٢. أي: بَعَثهم، بالفارسيّة: «آنها را تحريک کرد و برانگيخت».

أوجب عليهم أن تنفر طائفةٌ من كلّ قوم، و يستفاد الوجوب من «لولا» التحضيضيّة، و من الغاية من النفر ـ و هي التفقّه لإنذار القوم الباقين لأجل أن يحذروا من العقاب ـ؛ مضافاً إلى أنّ أصل التعلّم واجبٌ عقليٌّ، كما قرّرنا.

كلّ ذلك شواهدُ ظاهرة على وجوب تفقّه جماعةٍ من كلّ قوم؛ لأجل تعليم قومهم الحلالَ و الحرامَ. و يكون ذلك ـ طبعاً ـ وجوباً كفائيّاً.

و إذا استفدنا وجوب تفقُّهِ كلِّ طائفة من كلّ قومٍ، أو تشريعَ ذلك بالترخيص فيه على الأقلّ لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم، فلابدّ أن نستفيد من ذلك أنّ نَقْلَهم للأحكام قد جعله الله (تعالى) حجّةً على الآخَرين، وإلّا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب، أو الترخيص لغواً بلا فائدة بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم‌يكن نقل الأحكام حجّةً، لما بقيتْ طريقةٌ لتعلُّم الأحكام تكون معذِّرةً للمكلّف، و حجّةً له، أو عليه.

والحاصل أنّ رفع وجوب النفر على الجميع و الاكتفاءَ بنَفْرِ قِسْمٍ منهم ليتفقّهوا في الدين و يعلّموا الآخَرين هو بمجموعه دليلٌ واضحٌ على حجّيّة نقل الأحكام في الجملة، وإن لم‌يستلزم العلْمَ اليقينيَ؛ لأنّ الآية ـ من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم ـ مطلقةٌ، فكذلك تكون مطلقةً من ناحية قبول الإنذار و التعليم، وإلّا كان هذا التدبير الذي شرّعه الله (تعالى) لغواً، و بلا فائدة، و غيرَ محصِّلٍ للغرض الذي من أجله كان النفر و تشريعُه.

هكذا ينبغي أن تُفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، و بهذا البيان يندفع كثير ممّا أُورد على الاستدلال بها للمطلوب.

و ينبغي ألّا يخفى عليكم أنّه لايتوقّف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كلّ قوم واجباً، بل يكفي ثبوت أنّ هذه الطريقة مشرّعة من قِبَل الله (تعالى)، وإن كان بنحو الترخيص بها؛ لأنّ نفس تشريعها يستلزم تشريع حجّيّة نقل الأحكام من المتفقّه. فلذلك لاتبقى حاجةٌ إلى التطويل في استفادة الوجوب.

كما أنّ الاستدلال بها لايتوقّف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقّهين واجباً، واستفادةِ ذلك من «لعلّ» أو من أصل حُسْن الحذر، بل الأمر بالعكس؛ فإنّ نفس جعل حجّيّة قول النافرين المتفقّهين المستفادَ من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر.

نعم، يبقى شيءٌ، و هو أنّ الواجب أن تنفر من كلّ فرقة طائفةٌ، والطائفة ثلاثة فأكثر، أو أكثر من ثلاثة. و حينئذٍ لا تشمل الآية خبر الشخص الواحد أو الاثنين.

ولكن يمكن دفع ذلك بأنّه لا دلالة في الآية على أنّه يجب في الطائفة أن ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقةٌ، و بمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد ـ لو انفرد بالإخبار ـ حجّةً أيضاً. يعني أنّ العموم فيها أفراديٌّ لا مجموعيّ[1].

تنبيه[2]

إنّ هذه الآيةَ الكريمة تدلّ أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العاميّ، كما دلّت على وجوب قبول خبر الواحد، و ذلك ظاهرٌ؛ لأنّ كلمة «التفقّه» عامّةٌ للطرفين، و قد أفاد ذلك شيخنا النائينيّ، كما في تقريرات بعض الأساطين من تلامذته، فإنّه قال: «إنّ التفقّه في الأعصار المتأخّرة و إن كان هو استنباطَ الحكم الشرعيّ بتنقيح جهات ثلاث: الصدورِ، وجهة الصدور، والدلالة، ومن المعلوم أنّ تنقيح الجهتين الأخيرتين ممّا يحتاج إلى إعمال النظر و الدقّة، إلّا أنّ التفقّه في الصدر الأوّل لم يكن محتاجاً إلّا إلى إثبات الصدور ليس إلّا، لكن اختلاف محقّق التفقّه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافاً في مفهومه، فكما أنّ العارف بالأحكام الشرعيّة بإعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه، كذلك العارف بها من دون إعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه حقيقةً».[3]

و بمقتضى عموم التفقّه، فإنّ الآية الكريمة ـ أيضاً ـ تدلّ على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخّرة عن عصور المعصومين وجوباً كفائيّاً، بمعنى أنّه يجب على كلّ قومٍ أن ينفر منهم طائفةٌ فيرحلوا لتحصيل التفقّه ـ و هو الاجتهاد ـ لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدلّ أيضاً بالملازمة ـ التي سبق ذكرها ـ على حجّيّة قول المجتهد على الناس الآخَرين، و وجوبِ قبول فتواه عليهم.

---

١. كما في *فوائد الأُصول* ٣: ١٨٦، و*أجود التقريرات* ٢: ١١٠.

٢. وفي «س»: تنبيهٌ مهمّ.

٣. *أجود التقريرات* ٢: ١١٠.

الآية الثالثة: آية حرمة الكتمان

و هي قوله (تعالى) في سورة البقرة ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِن بَعدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ...﴾[1].

وجه الاستدلال بها يُشبه الاستدلال بآية النفر، فإنّه لمّا حرّم الله (تعالى) كتمانَ البيّنات و الهدى، وجب أن يُقبل قول من يُظهر البيّناتِ و الهدى، و يبيّنه للناس، وإن كان ذلك المظهِر و المبيِّن واحداً لايوجب قولُه العلمَ، وإلّا لكان تحريم الكتمان لغواً و بلا فائدة لو لم يكن قوله حجّةً مطلقاً.

والحاصل أنّ هناك ملازمةً عقليّةً بين وجوب الإظهار و وجوب القبول، وإلّا لكان وجوب الإظهار لغواً و بلا فائدة. و لمّا كان وجوب الإظهار لم يُشترط فيه أن يكون الإظهار موجباً للعلم فكذلك لازمُهُ ـ و هو وجوب القبول ـ لابدّ أن يكون مطلقاً من هذه الناحية، غيرَ مشترط فيه بما يوجب العلم، و على هذا الأساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجّيّة خبر الواحد، وحجّيّة فتوى المجتهد.

و لكنّ الإنصاف أنّ الاستدلال لايتمّ بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبيّة جدّاً عمّا نحن فيه؛ لأنّ ما نحن فيه ـ و هو حجّيّة خبر الواحد ـ أن يظهر المخبِر شيئاً لم يكن ظاهراً، و يعلّمَ ما تعلّم من أحكام غير معلومة للآخَرين، كما في آية النفر، فإذا وجب التعليم و الإظهار، وجب قبوله على الآخَرين، وإلّا كان وجوب التعليم و الإظهار لغواً.

و أمّا: هذه الآية فهي واردةٌ في مورد كتمان ما هو ظاهرٌ و بيّنٌ للناس جميعاً، بدليل قوله (تعالى): ﴿مِن بَعدِ مَا بَيَّنَّاه لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾ لا إظهار ما هو خفيّ على الآخرين.

و الغرض أنّ هذه الآية واردةٌ في موردِ ما هو بيّنٌ واجبُ القبول، سواء كُتم أم أُظهر، لا في موردٍ يكون قبوله من جهة الإظهار، حتىٰ تكون ملازَمة بين وجوب القبول و حرمة الكتمان، فيقالَ: «لو لم يُقبل لما حرم الكتمان». و بهذا يظهر الفرق بين هذه الآية و آية النفر.

و يُنسَق على هذه الآية باقي الآيات الأُخر التي ذكرتْ للاستدلال بها على المطلوب،

---

١. البقرة (٢) الآية: ١٥٩.

فلا نطيل بذكرها.[١]

ب. دليل حجّيّة خبر الواحد من السنّة

من البديهيّ أنّه لايصحّ الاستدلال على حجّيّة خبر الواحد بنفس خبر الواحد؛ فإنّه دورٌ ظاهرٌ، بل لابدّ أن تكون الأخبار المستدَلّ بها على حجّيّته معلومةَ الصدور من المعصومين، إمّا بتواتر، أو قرينة قطعيّة.

و لاشكّ في أنّه ليس في أيدينا من الأخبار ماهو متواترٌ بلفظه في هـذا المـضمون، وإنّما كلّ ماقيل هو تواتر الأخبار معنىً في حجّيّة خبر الواحد إذا كان ثقةً مؤتمناً فـي الرواية، كما رآه الشيخ الحرّ صاحب الوسائل.[٢] و هذه دعوىً غيرُ بعيدة، فإنّ المتتبّع يكاد يقطع جازماً بتواتر الأخبار في هذا المعنى،[٣] بل هي بالفعل متواترةٌ لاينبغي أن يعتري فيها الريب للمنصف.[٤]

و قد ذكر الشيخ الأنصاريّ (قدّس الله نفسه) طوائفَ من الأخبار،[٥] يـحصل بـانضمام

---

١. منها: آية السؤال، وهي قوله (تعالى): ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ﴾. النحل (١٦) الآية: ٤٣.
ومنها: آية الأُذُن، وهي قوله (تعالى): ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ...﴾. التوبة (٩) الآية: ٦١.
ومنها: آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، آل عمران (٣) الآية: ١٠٤، والتوبة (٩) الآية: ٧.
وإن شئت تفصيل البحث عن الاستدلال بها فراجع: *فـرائـد الأُصـول* ١: ١٣٢ ـ ١٣٤، و*كـفاية الأُصـول*: ٣٤٤ـ٣٤٦.

٢. *وسائل الشيعة* ١٨: ٥٢، الباب ٨ من أبواب صفات القـاضي؛ و ١٨: ٩٨، البـاب ١١ مـن أبـواب صـفات القاضي.

٣. وهذا ما ادّعاه أيضاً المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٣: ١٩٠ ـ ١٩١، والمحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٣: ١٤٣.

٤. إنّ الشيخ صاحب الكفاية لم‌يتّضح له تواتر الأخبار معنىً، وإنّما أقـصى مـا اعـترف بـه «أنّـها مـتواتـرةٌ إجمالاً».* و غرضه من التواتر الإجماليّ هو العلم بصدور بعضها عنهم ﷺ يقيناً. و تسمية ذلك بـالتواتـر مسامحة ظاهرة ـ منه ﷺ ـ.

٥. *فرائد الأُصول* ١: ١٣٧ ـ ١٤٤.

---

* *كفاية الأُصول*: ٣٤٧.

بعضها إلى بعضٍ العلمُ بحجّيّة خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، و أنّ هذا[١] أمر مفروغ عنه عند آل البيت‌عليهم‌السلام.

و نحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال، و على الطالب أن يرجع إلى *الوسائل* (كتاب القضاء)[٢] و إلىٰ *رسائل الشيخ*[٣] في حجّيّة خبر الواحد؛ للاطّلاع على تفاصيلها:

الطائفة الأُولى: ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجّحات، كالأعدل، والأصدق، والمشهور، ثمّ التخييرِ عند التساوي.[٤] و سيأتي ذكر بعضها في باب التعادل و التراجيح.[٥] ولولا أنّ خبر الواحد الثقة حجّةٌ لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين، و لا معنى للترجيح بالمرجّحات المذكورة و التخييرِ عند عدم المرجّح، كما هو واضح.

الطائفة الثانية: ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الأئمّة‌عليهم‌السلام،[٦] على وجهٍ يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى و الرواية، مثل إرجاعه‌عليه‌السلام إلى زُرارة بقوله: «إذا أردْتَ حديثاً فعليك بهذا الجالس»[٧] يشير بذلك إلىٰ زُرارة. و مثل قوله‌عليه‌السلام ـ لمّا قال له عبدالعزيز بن المهتدي: ربما أحتاج و لستُ ألقاك في كلّ وقت، أفيونس بن عبدالرحمن ثقةٌ آخُذُ عنه معالم ديني؟ ـ: «نعم».[٨]

قال الشيخ الأعظم‌قدس‌سره: «و ظاهر هذه الرواية أنّ قبولَ قولِ الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند

---

١. أي اعتبار خبر الواحد الثقة.

٢. *وسائل الشيعة* ١٨: ٥٢ـ ٨٩ و: ٩٨.

٣. *فرائد الأُصول* ١: ١٣٧ ـ ١٤٤.

٤. راجع جامع *أحاديث الشيعة* ١: ٢٥٤ ـ ٢٦٠، *أبواب المقدّمات*، باب مايعالج به تعارض الروايات، الأحاديث ١٠ـ ١٩؛ *وسائل الشيعة* ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١.

٥. يأتي في الصفحات: ٥٧٩ ـ ٥٨٠.

٦. راجع *وسائل الشيعة* ١٨: ٩٩ـ ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الأحاديث ٤ و ١٩ و ٢٣ و ٢٧ و ٣٣؛ *جامع أحاديث الشيعة* ١: ٢٢٣ ـ ٢٢٤، أبواب المقدّمات، باب حجيّة أخبار الثقات، الحديثين ٣٢١ و ٣٢٢.

٧. *بحارالأنوار* ٢: ٢٤٦.

٨. *بحارالأنوار* ٢: ٢٥١، و قريبٌ منه ما في *وسائل الشيعة* ١٨: ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٣.

الراوي، فسأل عن وثاقة يونس؛ ليرتّب عليه أخذَ المعالم عنه».[١]

إلى غير ذلك من الروايات التي تُنسَق على هذا المضمون و نحوِه.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة، والثِقات، والعلماء، مثل قوله ﷺ: «و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم»[٢]... إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى.[٣]

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترغيب في الرواية، والحَثّ عليها، وكتابتها، وإبلاغها،[٤] مثل الحديث النبويّ المستفيض، بل المتواتر: «مَنْ حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً، يوم القيامة»[٥] الذي لأجله صنّفَ كثيرٌ من العلماء الأربعينيّات[٦]؛ و مثل قوله ﷺ للرواي: «اكتُبْ و بُثَّ علْمَك في بني عمّك؛ فإنّه يأتي زمانٌ هَرَجٍ لايأنَسون إلّا بكتبهم»[٧] إلى غير ذلك من الأحاديث.[٨]

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم، والتحذير من الكذّابين عليهم،[٩] فإنّه لولم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين، لما كان مجالٌ للكذب عليهم، ولما كان موردٌ للخوف من الكذب عليهم، ولا التحذير من الكذّابين؛ لأنّه لا أثر للكذب لوكان خبر الواحد على كلّ حال غيرَ مقبول عند المسلمين.

---

١. *فرائد الأُصول* ١: ١٣٩.

٢. *وسائل الشيعة* ١٨: ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٣. *وسائل الشيعة* ١٨: ٩٩ ـ ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ١ و ٦ و ١٣.

٤. *وسائل الشيعة* ١٨: ٥٣ـ٧٥، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.

٥. هذا مضمون الحديث. وهو مرويّ بعبارات مختلفة، فراجع *وسائل الشيعة* ١٨: ٦٥ ـ ٧٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ٤٨ و ٥٤ و ٥٨ ـ ٦٢ و ٦٤.

٦. منها كتاب *الأربعين حديثاً* «للشيخ البهائي»، والأربعون حديثاً «للشهيد الأوّل».

٧. هذا مضمون كلامه، وإليك نصّه ـ على ما في *وسائل الشيعة* ١٨: ٥٦ ـ: «أكتب وبُثَّ علمك في إخوانك، فإن متَّ فأورِث كُتُبك بنيك، فإنّه يأتي على الناس زمان هرج لايأنسون فيه إلّا بكتبهم».

٨. راجع *جامع أحاديث الشيعة* ١: ٢٢٥ ـ ٢٢٧، أبواب المقدّمات، باب حجّيّة أخبار الثقات، الأحاديث ٣٢٨ ـ ٣٣٠ و ٣٣٤ ـ ٣٣٨.

٩. *وسائل الشيعة* ١٨: ٥٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.

قال الشيخ الأعظم ـ بعد نقلِه لهذه الطوائف من الأخبار، و هو على حقٍّ فيما قال ـ: «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمّة عليهم السلام بالعمل بالخبر و إن لم يُفِد القطع. و قد ادّعى في *الوسائل* تواتُرَ الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلّا أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لايعتني به العقلاء، و يقبّحون التوقّف فيه؛ لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ: «الثقة» و «المأمون» و «الصادق» و غيرِها الواردةِ في الأخبار المتقدّمة، و هي أيضاً مُنصرَفُ إطلاق غيرها».

و أضاف: «و أمّا: العدالة فأكثر الأخبار المتقدّمة خاليةٌ عنها، بل و في كثير منها التصريح بخلافه».[1]

ج. دليل حجّيّة خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعةٌ كبيرةٌ ـ تصريحاً و تلويحاً ـ الإجماعَ من قِبَلِ علماء الإماميّة على حجّيّة خبر الواحد إذا كان ثقةً مأموناً في نقله و إن لم يُفِدْ خبره العلم. و على رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسيّ رحمه الله في كتابه «العُدّة»،[2] لكنّه اشترط فيما اختاره من الرأي، وحكى عليه الإجماع أن يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويّاً عن النبيّ صلى الله عليه و آله، أو عن الواحد من الأئمّة عليهم السلام، وكان ممّن لا يُطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله. و تبعه على ذلك في التصريح بالإجماع السيّد رضيّ الدين بن طاوس،[3] و العلّامة الحلّي في «النهاية»،[4] و المحدّث المجلسيّ في بعض رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم في «الرسائل».[5]

و في مقابل ذلك حكى جماعةٌ أخرى إجماعَ الإماميّة على عدم الحجّيّة. و على رأسهم

---

١. *فرائد الأصول* ١: ١٤٤.

٢. العدّة ١: ١٢٦.

٣. كما في *فرائد الأصول* ١: ١٥٦.

٤. *النهاية*، مخطوط.

٥. *فرائد الأصول* ١: ١٥٧ـ١٥٨.

السيّد الشريف المرتضى؆، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة[١]. و تبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في «السرائر»، ونقل كلاماً للسيّد المرتضى في المقدّمة، وانتقد في أكثرَ من موضعٍ في كتابه الشيخَ الطوسيّ في عمله بخبر الواحد، وكرّر تبعاً للسيّد قوله: «إنّ خبر الواحد لايوجب علماً و لاعملاً».[٢] و كذلك نُقِل عن الطبرسيّ صاحب «مجمع البيان»؆ تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد.[٣]

و الغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ و السيّد عن إجماع الإماميّة، مع أنّهما متعاصران، بل الأوّل تَلْمَذَ على الثاني، وهما الخبيران العالمان بمذهب الإماميّة، وليس من شأنهما أن يحكيا مثل هذا الأمر بدون تثبُّتٍ و خبرة كاملة.

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقلَيْهما. و قد حكى الشيخ الأعظم في «الرسائل» وجوهاً للجمع، مثل أن يكون مراد السيّد المرتضى من خبر الواحد ـ الذي حكى الإجماع على عدم العمل به ـ هو خبرَ الواحد الذي يرويه مخالفونا، والشيخ يتّفق معه على ذلك.[٤]

وقيل: «يجوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظَ في الأُصول، المعمول بها عند جميع خواصّ الطائفة، وحينئذٍ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الإجماع».[٥]

وقيل: «يجوز أن يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبرَ الواحد، المحفوفَ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه، فيتّفق حينئذٍ نقلُه مع نَقْلِ السيّد».[٦]

و هذه الوجوه من التوجيهات قد استحسن الشيخ الأنصاريّ منها الأوّلَ، ثمّ الثانيَ. ولكنّه

---

١. *رسائل الشريف المرتضى* ١: ٢٤ ـ ٢٥؛ *الذريعة إلى أُصول الشريعة* ٢: ٥٢٨ ـ ٥٣١.

٢. *السرائر* ١: ٤٨.

٣. *مجمع البيان* ٩: ١٩٩.

٤. وهذا ما يظهر من بعض كلمات السيّد المرتضى في *رسائل الشريف المرتضى* ٣: ٣١٠ ـ ٣١١.

٥. وهذا ما قال به الفاضل القزويني في «*لسان الخواصّ*» على ما في: *فرائد الأُصول* ١: ١٦١ ـ ١٦٢.

٦. وهذا ما يظهر من كلام السيّد أيضاً في *رسائل الشريف المرتضى* ٣: ٣١٢، حيث قال ـ معترضاً على نفسه ـ: «إذا سددتم...».

يرى أنّ الأرجح من الجميع ماذكره هو من الوجه[1] و أكّد عليه أكثرَ من مرّة، فقال: «و يمكن الجمع بينهما بوجهٍ آخر، و هو أنّ مراد السيّد من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرّد الاطمئنان، فإنّ المحكيّ عنه في تعريف العلم أنّه مااقتضى سكون النفس، و هو الذي ادّعى بعضُ الأخباريّين أنّ مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لايقبل الاحتمال رأساً.

فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدُها عن القرائن الأربع التي ذكرها أوّلاً، و هي موافقة الكتاب، و السنّة، و الإجماع، و الدليل العقليّ.

و مرادالسيّد من القرائن ـ التي ادّعى في عبارته المتقدّمة[2] احتفافَ أكثر الأخبار بها ـ هي الأُمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنى سكون النفس بهما، و ركونها إليهما».

ثمّ قال: «و لعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ و السيّد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد في كلامه بأنّ أكثر الأخبار متواترة، أو محفوفة، و تصريحِ الشيخ في كلامه المتقدّم بإنكار ذلك».[3]

هذا ما أفاده الشيخ الأنصاريّ في توجيه كلام هذين العلَمَيْن، ولكنّي لاأحسب أنّ السيّد المرتضى يرتضي بهذا الجمع؛ لأنّه صرّح في عبارته المنقولة في مقدّمة *السرائر* بأنّ مراده من العلم القطعُ الجازم، قال:

«اعلم أنّه لابدّ في الأحكام الشرعيّة من طريق يوصل إلى العلم بها؛ لأنّه متى لم نعلم الحكمَ و نقطعْ[4] بالعلم على أنّه مصلحةٌ، جوّزنا كونه مفسدةً».[5]

---

١. ذكر *المحقّق الآشتيانيّ* في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع: أنّ هذا الوجه من التوجيه سبقه إليه بعض أفاضل المتأخّرين و هو المحقّق النراقيّ صاحب المناهج، و نقل نصّ عبارته.* ـ منه ـ.

٢. غرضه من «عبارته المتقدّمة» عبارته التي نقلها في السرائر عن السيّد، و قد نقلها الشيخ الأعظم في *الرسائل* ـ منه ـ.

٣. *فرائد الأُصول* ١: ١٥٦.

٤. عطفٌ على المجزوم.

٥. *السرائر* ١: ٤٦.

---

* *بحر الفوائد*: ١٦٩.

و أصْرحُ منه[١] قوله بعد ذلك: «و لذلك أبطلنا في الشريعة العملَ بأخبار الآحاد؛ لأنّها لا توجب علماً و لا عملاً. وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم؛ لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً، فغاية ما يقتضيه الظنُّ بصدقه، و من ظنَنْتَ صدقَه يجوز أن يكون كاذباً و إن ظنَنْتَ به الصدق؛ فإنّ الظنّ لايمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنّه إقدامٌ على ما لا نأمن من كونه فساداً، أو غير صلاح».[٢]

هذا، و يحتمل ـ احتمالاً بعيداً ـ أنّ السيّد لم يُرد من «التجويز» ـ الذي قال عنه: إنّه لا يمنع منه الظنّ ـ كلَّ تجويزٍ حتىٰ الضعيف الذي لايعتني به العقلاء و يجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذي لايجتمع مع اطمئنان النفس، و يرفع الأمان بصدق الخبر.

و إنّما قلنا: «إنّ هذا الاحتمال بعيدٌ»؛ لأنّه يدفعه أنّ السيّد حصر في بعض عباراته ما يُثْبِت الأحكام ـ عند من نأى[٣] عن المعصومين، أو وُجد بعدهم ـ في خصوص الخبر المتواتر المفضي إلى العلم و إجماع الفرقة المحقّة، لا غيرِ هما.[٤]

و أمّا: تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسيرٌ شائعٌ في عبارات المتقدّمين، و منهم: الشيخ نفسه في «العدّة».[٥] و الظاهر أنّهم يريدون من سكون النفسِ الجزمَ القاطع، لا مجرّدَ الاطمئنان و إن لم يبلغ القطع، كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخّرين.

نعم، لقد عمل السيّد المرتضى على خلاف ما أصّله هنا، وكذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول؛ لأنّه كان كثيراً مّا يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقة المرويّة في كُتُبِ أصحابنا. و من العسير عليه و على غيره أن يدّعي تواتُرَها جميعاً، أو احتفافَها بقرائنَ توجب القطعَ بصدورها. و على ذلك جرت استنباطاته الفقهيّة، وكذلك ابن إدريس في «السرائر». و لعلّ

---

١. إنّما قلتُ: أصرَحُ منه؛ لأنّه يحتمل في العبارة المتقدّمة أنّه يريد من العلم ما يعمّ العلم بالحكم و العلم بمشروعيّة الطريق إليه و إن كان الطريق في نفسه ظنّياً. و هذا الاحتمال لايتطرّق إلى عبارته الثانية ـ منه ﷺ ـ.

٢. *السرائر* ١: ٤٧.

٣. أي بَعُدَ.

٤. راجع *رسائل الشريف المرتضى* ٣: ٣١١ ـ ٣١٢، و*الذريعة إلى أصول الشريعة* ٢: ٥١٧.

٥. العدّة ١: ١٢.

عمله هذا يكون قرينةً على مراده من ذلك الكلام، و مفسّراً له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصاريّ.

و على كلّ حال ـ سواء استطعنا تأويل كلام السيّد بما يوافق كلام الشيخ أو لم‌نستطع ـ فإنّ دعوى الشيخ إجماعَ الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب ـ و إن لم‌يكن عادلاً بالمعنى الخاصّ، و لم‌يوجب قولُهُ العلمَ القاطع ـ دعوىً مقبولةٌ، و مؤيَّدةٌ، يؤيّدها عمَلُ جميع العلماء من لدن الصدر الأوّل إلى اليوم، حتىٰ نفس السيّد، و ابن إدريس، كما ذكرنا، بل السيّد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلّا أنّه ادّعى أنّه لمّا كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجرّدة، كعدم عملهم بالقياس فلابدّ من حَمْلِ موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلاً: «ليس ينبغي أن يرجع عن الأُمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها ـ و يقصد بالأُمور المعلومة، عدمَ عملهم بالظنون ـ إلى ما هو مشتبه، و ملتبس، و مجمل ـ و يقصد بالمشتبه المجمل، وجهَ عملهم بأخبار الآحاد ـ، و قد علم كلّ موافقٍ و مخالفٍ أنّ الشيعة الإماميّة تُبطل القياس في الشريعة، حيث لايؤدّي إلى العلم، و كذلك نقول في أخبار الآحاد».[1]

و نحن نقول للسيّد المرتضى: صحيحٌ أنّ المعلوم من طريقة الشيعة الإماميّة عدمُ عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الواحد الثقةِ المأمونِ و ما سواه من الظنون المعتبرة ـ كالظواهر ـ إذا كانوا قد عَمِلوا بها فإنّهم لم‌يعملوا بها إلّا لأنّها ظنونٌ قام الدليل القاطع على اعتبارها و حجّيّتها، فلم يكن العمل بها عملاً بالظنّ، بل يكون ـ بالأخير ـ عملاً بالعلم.

و عليه، فنحن نقول معه: «إنّه لابدّ في الأحكام الشرعيّة من طريق يوصل إلى العلم بها؛ لأنّه متى لم‌نعلم الحكم و نقطعْ بالعلم على أنّه مصلحة جوّزنا كونه مفسدةً»[2]، و [لكن] خبر الواحد الثقةِ المأمونِ لمّا ثبت اعتبارُهُ فهو طريقٌ يوصل إلى العلم بالأحكام، و نقطعُ بالعلم ـ على حدّ تعبيره ـ على أنّه مصلحة لانجوّز كونه مفسدةً.

و يؤيّد أيضاً دعوى الشيخ للإجماع قرائنُ كثيرةٌ، ذكر جملةً منها الشيخ الأنصاريّ

---

١. *رسائل الشريف المرتضى* ١: ٢٤ ـ ٢٥.

٢. *رسائل الشريف المرتضى* ١: ٢٠٢.

في «*الرسائل*»:

منها: ما ادّعاه الكشّي[١] من إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة؛ فإنّه من المعلوم أنّ معنى التصحيح المجمع عليه هو عدُّ خبرٍ صحيحاً، بمعنى عملهم به، لا القطعُ بصدوره؛ إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصّحة.

و منها: دعوى النجاشيّ[٢] أنّ مراسيل ابن أبي عمير مقبولةٌ عند الأصحاب. و هذه العبارة من النجاشيّ تدلّ دلالةً صريحةً على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنّه لا يروي و لا يرسل إلّا عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الأنصاريّ من هذا القبيل.[٣]

و عليك بمراجعة *الرسائل* في هذا الموضوع، فقد استوفت البحثَ أحسنَ استيفاءٍ، و أجاد فيها الشيخ فيما أفاد، و ألَمَّ[٤] بالموضوع من جميع أطرافه، كعادته في جميع أبحاثه. و قد ختم البحث بقوله السديد: «و الإنصاف أنّه لم يحصل في مسألة ـ يُدّعى فيها الإجماعُ من الإجماعات المنقولة، و الشهرةُ العظيمة، و الأماراتُ الكثيرة الدالّة على العمل ـ ما حصل في هذه المسألة، فالشاكّ في تحقُّق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهيّة، اللّهمّ إلّا في ضروريّات المذهب».

و أضاف «لكنّ الإنصاف أنّ المتيقّن من هذا كلّه الخبرُ المفيد للاطمئنان، لا مطلقُ الظنّ»[٥]. و نحن له من المؤيّدين. جزاه الله خيرَ ما يَجزي العلماءَ العاملين.

د. دليل حجّيّة خبر الواحد من بناء العقلاء

إنّه من المعلوم قطعاً ـ الذي لا يعتريه الريب ـ استقرارُ بناءِ العقلاء طرّاً، و اتّفاقُ سيرتهم العمليّة ـ على اختلاف مشاربهم و أذواقهم ـ على الأخذ بخبر مَن يَثِقون بقوله و يطمئنّون

---

١. *رجال الكشّي*: ٤٦٦.

٢. *رجال النجاشي* ٢: ٢٠٦.

٣. *فرائد الأُصول* ١: ١٥٨ـ ١٦١.

٤. ألَمَّ بالموضوع أي: عرفه.

٥. *فرائد الأُصول* ١: ١٦١.

إلى صدقه و يأمنون كذبَه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. و هذه السيرة العمليّة جاريةٌ حتىٰ في الأوامر الصادرة من ملوكهم، وحكّامهم، و ذوي الأمر منهم.

و سرّ هذه السيرة أنّ الاحتمالاتِ الضعيفةَ المقابلة مُلغاة بنظرهم لايعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمّد الكذب من الثقة، كما لايلتفتون إلى احتمال خطئه، واشتباهه، أو غفلته.

و كذلك أخْذهم بظواهر الكلام و ظواهر الأفعال؛ فإنّ بناءهم العمليّ على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. و ذلك من كلّ ملّة و نحلة.[1]

و على هذه السيرة العمليّة قامت معايش الناس، وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختلّ نظامهم الاجتماعيّ، ولسادهم[2] الاضطرابُ؛ لقلّة ما يوجب العلم القطعيّ من الأخبار المتعارفة، سنداً و متناً.

و المسلمون بالخصوص ـ كسائر الناس ـ جرَتْ سيرتُهم العمليّة على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعيّة من القديم إلى يومنا هذا؛ لأنّهم متّحدو المسلكِ و الطريقة مع سائر البشر، كما جرَتْ سيرتُهم بما هم عقلاءُ على ذلك في غير الأحكام الشرعيّة. ألاترى هل كان يتوقّف المسلمون في أخذ أحكامهم الدينيّة من أصحاب النبيّ ﷺ أو من أصحاب الأئمّة ﷺ الموثوقين عندهم؟ و هل ترى يتوقّف المقلّدون اليوم و قبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون إليه؟ و هل ترى تتوقّف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها ـ الذي تطمئنّ إلى خبره ـ عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصّها، كالحيض مثلاً؟

و إذا ثبتَتْ سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقةِ ـ فإنّ الشارع المقدّس متّحد المسلك معهم؛ لأنّه منهم، بل هو رئيسهم ـ فلابدّ أن نعلم بأنّه[3] متّخذٌ لهذه الطريقة العقلائيّة، كسائر الناس مادام أنّه لميثبت لنا أنّ له في تبليغ الأحكام

---

١. النِحلَة والنُحلَة: المذهب والديانة.

٢. أي: لتسلّط عليهم.

٣. أي الشارع.

طريقاً خاصّاً مختَرَعاً منه غيرَ طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاصّ قد اخترعه غـير مسلك العقلاء لأذاعَه[1] و بيَّنه للناس، ولظهر و اشتهر، ولما جَرتْ سيرةُ المسلمين عـلى طبق سيرة باقي البشر.

و هذا الدليل قطعيٌّ لايداخله الشكّ؛ لأنّه مركّبٌ من مقدّمتين قطعيّتين:

١ـ ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة و الأخذ به.

٢ـ كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم و اشتراكه معهم؛ لأنّه مـتّحدُ المسـلك معهم.

قال شيخنا النائينيّ ـ كما في تقريرات تلميذه الكاظميّ ـ: «و أمّا طريقة العقلاء فهي عمدة أدلّة الباب، بحيث لو فرض أنّه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلّة، فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائيّة القائمة على الاعتماد على خبر الثقة و الاتّكال عليه فـي محاوراتهم».[2]

و أقصى ما قيل[3] في الشكّ في هذا الاستدلال هو: أنّ الشارع لئن كان متّحدَ المسلك مع العقلاء فإنّما يُستكشف موافقته لهم، و رضاه بطريقتهم، إذا لم يثبت الردع منه عنها.[4] و تكفي في الردع الآياتُ الناهية عن اتّباع الظنّ وماوراء العلم التي ذكرناها سـابقاً فـي البـحث السادس من المقدّمة؛[5] لأنّها بعمومها تشمل خبر الواحد غيرَ المفيد للعلم.

و قد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلّق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء

---

١. أي: لنَشَره.

٢. *فوائد الأُصول* ٣: ١٩٤.

٣. هذا الإشكال تعرّض له المحقّق الخراسانيّ، ثمّ أجاب عنه بعدم صلاحية الآيات المذكورة للردع، للـزوم الدور. راجع *الكفاية* ٣٤٨ـ ٣٤٩.

وتعرّض له أيضاً المحقّق النائينيّ، وأجاب عنه بما يأتي في المتن. راجع *فوائد الأُصول* ٣: ١٩٣.

وادّعى المحقّق الحائريّ في *درر الفوائد* ٢: ٥٩ أنّه يكفي في عدم الحجّيّة عـدم العـلم بـإمضاء الشـارع، وهوحاصل قبل الفراغ عن عدم كون تلك الأدلّة رادعةً.

وأجاب المحقّق الأصفهانيّ عن هذه الدعوى في *نهاية الدراية* ٢: ٢٣٣، فراجع.

٤. أي مالم يثبت الردع من الشارع عن طريقة العقلاء.

٥. *راجع الصفحة*: ٢٢.

الرابع (مبحث الاستصحاب)[1] فقلنا: إنّ هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرَتْ سيرة العقلاء على الأخذ به؛ لأنّ المقصود من النهي عن اتّباع غير العلمِ النهيُ عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله (تعالى): ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَايُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾[2]، بينما أنّه ليس المقصود من الاستصحاب إثباتَ الواقع و الحقّ، بل هو أصلٌ و قاعدةٌ عمليّة يُرجع إليها في مقام العمل عند الشكّ في الواقع و الحقّ. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً.

و هذا العلاج ـ طبعاً ـ لايجري في مثل خبر الواحد؛ لأنّ المقصود به كسائر الأمارات الأُخرى إثبات الواقع و تحصيل الحقّ.

ولكن مع ذلك نقول: إنّ خبر الواحد خارجٌ عن عموم هذه الآيات تخصُّصاً، كالظواهر التي حجّيّتها أيضاً مستندةٌ إلى بناء العقلاء على ما سيأتي.[3]

و ذلك بأن يقال ـ حسَبَما أفاده أُستاذنا المحقّق الاصفهانيّ ﴿ في حاشيته على الكفاية ـ: «إنّ لسان النهي عن اتّباع الظنّ، و أنّه لايغني من الحقّ شيئاً ليس لسانَ التعبّد بأمرٍ على خلاف الطريقة العقلائيّة، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلّف من جهة أنّ الظنّ بما هو ظنٌّ لا مسوّغ للاعتماد عليه و الركون إليه، فلا نظر [في الآيات الناهية] إلى ما استقرّت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاءُ على اتّباعه من حيث كونه خبرَ الثقة. و لذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي للفراغ عن لزوم اتّباع روايته بعد فرض وثاقته».[4]

أو يقالَ ـ حسبما أفاده شيخنا النائينيّ ﴿ على ما في تقريرات الكاظمي ﴿ ـ: «إنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ لا تشمل خبر الثقة [حتى يتوهّم أنّها تكفي للردع عن الطريقة العقلائية][5]؛ لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم؛ لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع؛ لما قد جرت على ذلك

---

١. يأتي في الصفحة: ٦١٩.

٢. النجم (٥٣) الآية ٢٨، يونس (١٠) الآية: ٣٦.

٣. يأتي في الصفحة: ٤٩٢.

٤. *نهاية الدراية* ٣: ٣٦.

٥. ما بين المعقوفين موجودٌ في المصدر.

طباعهم و استقرّت عليه عادتهم، فهو خارجٌ عن العمل بالظنّ موضوعاً. فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بماوراء العلم أن تكون رادعةً عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص».[١]

و على كلّ حال، لو كانت هذه الآيات صالحةً للردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التي جرَتْ سيرةُ العقلاء على العمل بها، و منهم: المسلمون، لعُرف ذلك بين المسلمين، وانكشف لهم، ولما أطبقوا على العمل بها، و[لما] جرت سيرتهم عليه.

فهذا دليل قطعيٌّ على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد. فلانطيل بذكر الدور الذي أشكلوا به في المقام، والجواب عنه. و إن شئت الإطّلاع فراجع *الرسائل*[٢] و *كفاية الأُصول*.[٣]

تمرينات (٥٥)

١. ماهوالخبر المتواتر، وخبر الواحد؟

٢. أذكر الأقوال في حجّيّة خبر الواحد.

٣. أُذكر إشكال الخصم على الاستدلال بالآيات على حجّيّة خبرالواحد. واذكر الجواب عنه.

٤. بيّن تقريب الاستدلال بآية النبأ على حجّيّة خبرالواحد.

٥. بيّن تقريب الاستدلال بآية النفر على حجّيّة خبرالواحد.

٦. هل يتمّ الاستدلال بآية حرمة الكتمان على حجّيّة خبرالواحد؟ ماوجه الاستدلال بها؟ وما وجه عدم تماميّته؟

٧. لم لايصحّ الاستدلال على حجّيّة خبرالواحد بنفس خبرالواحد؟

٨. اذكر طائفتين من الروايات الدالة على حجيّة خبرالواحد. واذكر تقريب الاستدلال بها.

٩. بيّن تقريب الاستدلال بالإجماع على حجّيّة خبرالواحد، مع أنّه قديدّعى الإجماع على عدم حجّيّته.

١٠. بيّن تقريب الاستدلال ببناء العقلاء على حجّيّة خبرالواحد.

١١. أذكر ماقيل في الإيراد على الاستدلال ببناء العقلاء، واذكر جواب المحقّقين الأُصفهانيّ، والنائيني عنه.

---

١. *فوائد الأُصول*، ٣: ١٩٥

٢. *فرائد الأُصول* ١: ١١٢.

٣. *كفاية الأُصول*: ٣٤٨ـ ٣٤٩.

الباب الثالث

الإجماع

تمهيد

الإجماع أحد معانيه في اللغة: «الاتّفاق». و المراد منه في الاصطلاح: «اتّفاقٌ خاصّ»، وهو إمّا اتّفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعيّ،[1] أو اتّفاق أهل الحلّ و العقد من المسلمين على الحكم،[2] أو اتّفاق أمّة محمّد ﷺ على الحكم،[3] على اختلاف التعريفات عندهم.

و مهما اختلفت هذه التعبيرات فإنّها ـ على ما يظهر ـ ترمي إلى معنى جامع بينها، و هو اتّفاق جماعةٍ لاتّفاقهم[4] شأنٌ في إثبات الحكم الشرعيّ. و لذا استثنوا من المسلمين سوادَ الناس[5] و عوامّهم؛ لأنّهم لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعيّ. وإنّما هم تَبَعٌ للعلماء و لأهل الحلّ و العقد.

و على كلّ حال، فإنّ هذا الإجماع بما له من هذا المعنى قد جعله الأُصوليّون من أهل السنّة أحدَ الأدلّة الأربعة[6]، أو الثلاثة[7] على الحكم الشرعيّ، في مقابل الكتاب و السنّة.

---

١. هكذا عرّفه الحاجبيّ كما في *شرح العضديّ* ١: ١٢٢.

٢. كذا عرّفه في *المحصول في علم الأُصول* ٢: ٣، و *نهاية السؤول* ٣: ٢٣٧.

٣. هذا معنى الإجماع عند الغزاليّ في *المستصفى* ١: ١٧٣.

٤. أي: اتّفاق جماعة كان لاتّفاقهم شأنٌ....

٥. سواد الناس: عامّتهم.

٦. كما في *المستصفى* ١: ١٠٠، و *نهاية السؤول* ١: ٩، و *الموافقات* ٣: ٥، و *اللمع في أصول الفقه*: ٦، و *أصول الفقه (للخضري بك)*: ٢٠٧.

٧. ولعلّه مذهب المانعين من حجيّة القياس، كالنظّام، وبعض المعتزلة، كما في *إرشاد الفحول*: ٢٠٠.

←

أمّا: الإماميّة فقد جعلوه أيضاً أحدَ الأدلّة على الحكم الشرعيّ، ولكن من ناحيةٍ شكليّة و اسميّة فقط؛ مُجاراةً[١] للنهج الدراسيّ في أُصول الفقه عند السنّيّين، أي إنّهم لايـعتبرونه دليلاً مستقلّاً في مقابل الكتاب و السنّة، بل إنّما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنّة، أي عن قول المعصوم؛ فالحجّيّة و العصمة ليستا للإجماع، بل الحجّة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهليّة هذا الكشف.

و لذا توسَّعَ الإماميّةُ في إطلاق كلمة «الإجماع» على اتّفاق جـماعةٍ قـليلةٍ لايسـمّى اتّفاقُهم في الاصطلاح إجماعاً، باعتبار أنّ اتّفاقهم يكشف كشفاً قطعيّاً عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع، بينما لايعتبرون الإجماع الذي لايكشف عن قول المعصوم و إن سمّي إجماعاً بالاصطلاح. و هذه نقطةُ خلافٍ جوهريّة في الإجماع يـنبغي أن نـجلّيَها، و نلتمسَ الحقَّ فيها، فإنّ لها كلَّ الأثر في تقييم الإجماع من جهة حجّيّته.

و لأجل أن نتوصّل إلى الغرض المقصود لابدّ من توجيه بعض الأسئلة لأنفسنا لنلتمس الجواب عليها:

أوّلاً: من أين انبثق[٢] للأُصوليّين القولُ بالإجماع، فجعلوه حجّةً و دليلاً مستقلّاً عـلى الحكم الشرعيّ في مقابل الكتاب و السنّة؟

ثانياً: هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتّفاق جميع الأُمّة، أو اتّفاق جميع العلماء في عصر من العصور، أو بعضٍ منهم يُعتدّ به؟ و مَنْ هم الذين يُعتدّ بأقوالهم؟

أمّا السؤال الأوّل:

فإنّ الذي يثيره[٣] في النفس و يجعلها في موضع الشكّ فيه أنّ إجماعَ الناس جميعاً على

← وذهب بعض آخر إلى أنّه أحد الأدلّة الخمسة، كالآمدي في *الإحكام* ١: ٢٢٦ ـ ٢٢٧، وابن الحاجب فـي *منتهى الوصول والأمل*: ٤٥.

١. أي: تبعاً.

٢. أي: انتشر و ظهر.

٣. أي: يصيّره يثور. ويثور أي يرتفع.

شيءٍ، أو إجماعَ أُمّةٍ من الأُمم بما هو إجماعٌ و اتّفاقٌ لاقيمة علميّةً له في استكشاف حكم الله (تعالى)؛ لأنّه لاملازمة بينه و بين حكم الله (تعالى)، فالعلم به لايستلزم العلم بحكم الله (تعالى) بأيّ وجهٍ من وجوه الملازمة.

نعم، الشيء الذي يجب ألّا يفوتنا التنبيهُ عليه في الباب أنّا قد قلنا فيما سبق في الجزء الثاني[1] و سيأتي:[2] إنّ تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاءُ في القضايا المشهورة العمليّة التي نسمّيها «الآراءَ المحمودة»، والتي تتعلّق بحفظ النظام و النوع، يُستكشف به الحكم الشرعيّ؛ لأنّ الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، و هو خالق العقل، فلا بدّ أن يحكم بحكمهم.

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقليّ الذي نقول بحجّيّته في مقابل الكتاب، والسنّة، والإجماع. وهو من باب التحسين والتقبيح العقليّين الذي[3] ينكره هؤلاء الذاهبون إلىٰ حجّيّة الإجماع.

أمّا: إجماع الناس ـ الذي لايدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاءُ ـ فلا سبيل إلىٰ اتّخاذه دليلاً على الحكم الشرعيّ؛ لأنّ اتّفاقهم قد يكون بدافع العادة، أو العقيدة، أو الانفعال النفسيّ، أو الشبهة، أو نحو ذلك. و كلّ هذه الدوافع من خصائص البشر، لايشاركهم الشارع فيها؛ لتنزّهه عنها. فإذا حكموا بشيءٍ بأحد هذه الدوافع لايجب أن يحكم الشارع بحكمهم، فلا يُستكشف من اتّفاقهم على حكمٍ ـ بما هو اتّفاقٌ ـ أنّ هذا الحكم واقعاً هو حكم الشارع.

ولو أنّ إجماع الناس بما هو إجماع ـ كيفما كان و بأيّ دافعٍ كان ـ هو حجّةٌ و دليلٌ لوجب أن يكون إجماع الأُمم الأُخرى غيرَ المسلِمة أيضاً حجّةً و دليلاً. و لايقول بذلك واحد ممّن يرى حجّيّة الإجماع.

إذن، كيف اتّخذ الأُصوليّون إجماع المسلمين بالخصوص حجّة؟! و ما الدليل لهم على ذلك؟

---

١. راجع الصفحة: ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

٢. يأتي في الصفحة: ٤٨٠ و ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

٣. صفة «باب».

وللجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقرى إلى أوّل إجماع اتُّخِذ دليلاً في تأريخ المسلمين. إنّه الإجماع المدّعى على بيعة أبي بكر؛ خـليفةً للـمسلمين. فـإنّه إذا وقـعت البيعة له ـ و المفروض أنّه لا سند لها[١] من طريق النصّ القرآنيّ، و السنّة النبويّة ـ اضطرّوا إلىٰ تصحيح شرعيّتها من طريق الإجماع. فقالوا:

أوّلاً: إنّ المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحلّ و العقد منهم أجمعوا على بيعته.[٢]

وثانياً: إنّ الإمامة من الفروع لا من الأُصول.[٣]

وثالثاً: إنّ الإجماع حجّةٌ في مقابل الكتاب و السنّة، أي إنّه دليلٌ ثالثٌ، غير الكتاب و السنّة.[٤]

ثمّ منه توسّعوا، فاعتبروه دليلاً في جميع المسائل الشرعيّة الفرعيّة. و سلكوا لإثبات حجّيّته ثلاثةَ مسالكَ: الكتابِ، و السنّة، و العقل.

و من الطبيعي ألّا يجعلوا الإجماع من مسالكه؛ لأنّه يؤدّي إلى إثبات الشيء بـنفسه، و هو دور باطل.

أمّا مسلك الكتاب: فآيات استدلّوا بها [و هي] لا تنهض دليلاً علىٰ مقصودهم. و أولاها بالذكر آية سبيل المؤمنين، و هي قوله (تعالى): ﴿وَ مَن يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّه ما تَوَلّىٰ وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصيراً﴾[٥]. فإنّها توجب اتّباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم، فيجب اتّباعه. و بهذه الآية تمسّك الشافعيّ على ما نقل عنه.[٦]

و يكفينا في ردّ الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزاليّ منها؛ إذ قال: «الظاهر أنّ المراد

---

١. أي للبيعة.

٢. راجع *شرح المواقف* ٨: ٣٥٣؛ *شرح المقاصد* ٥: ٢٦٤؛ *الأربعين (للرازي)*: ٤٣٧ـ٤٣٨.

٣. راجع *شرح المواقف* ٨: ٣٤٤؛ *شرح المقاصد* ٥: ٢٣٢.

٤. راجع *التعليقة* (٦) من الصفحة: ٤٥١.

٥. النساء (٤) الآية: ١١٥.

٦. راجع *نهاية السؤول* ٣: ٢٤٨؛ *المستصفى* ١: ١٧٥؛ *الإحكام (للآمدي)* ١: ٢٨٦.

بها أنّ من يقاتلِ الرسول و يشاقّه و يتّبعْ غير سبيل المؤمنين في مشايعته و نصرته و دَفْع الأعداء عنه نولّه ما تولّى؛ فكأنّه لم‌يكتف بترك المُشاقّة حتىٰ تنضمّ إليه متابعةُ سبيل المؤمنين في نصرته، والذبّ عنه، والانقياد له فيما يأمر و ينهى». ثمّ قال: «و هذا هو الظاهر السابق إلى الفهم».[1]

و هو كذلك كما استظهره.

أمّا: الآيات الأُخرى فقد اعترف الغزاليّ[2] كغيره[3] بعدم ظهورها في حجّيّة الإجماع، فلانطيل بذكرها، و مناقشةِ الاستدلال بها.

و أمّا مسلك السنّة: فهي أحاديث روَوْها بما يؤدّي مضمونَ الحديث «لا تجتمع أُمّتي على الخطأ»[4]، و قد ادّعوا تواتُرَها معنىً، فاستنبطوا منه عصمة الأُمّة الإسلاميّة من الخطأ و الضلالة،[5] فيكون إجماعها كقول المعصوم حجّةً و مصدراً مستقلّاً لمعرفة حكم‌الله (تعالى).

و هذه الأحاديث[6] ـ على تقدير التسليم بصحّتها، وأنّها توجب العلم؛ لتواترها معنىً ـ لا تنفع في تصحيح دعواهم؛ لأنّ المفهومَ من اجتماع الأُمّة كلُّ الأُمّة، لا بعضُها، فلا تثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الأُمّة، بينما أنّ مقصودهم من الإجماع، إجماعُ خصوص الفقهاء، أو أهلِ الحلّ و العقدّ في عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصّة، وهي طائفة أهل السنّة، بل يكتفون باتّفاق جماعة، و يطمئنّون إليهم، كما هو الواقع في بيعة السقيفة.

فأنّىٰ لنا أن نحصل على إجماع جميع الأُمّة بجميع طوائفها و أشخاصها في جميع

---

١. *المستصفى* ١: ١٧٥.

٢. *المستصفى* ١: ١٧٤ ـ ١٧٥.

٣. كالشوكاني في *إرشاد الفحول*: ٧٦ ـ ٧٨.

٤. لم‌أجده في المصادر الحديثيّة بهذه العبارة.

٥. راجع *المستصفى* ١: ١٧٥؛ *أصول الفقه* (للخضري بك): ٢٨٦؛ *نهاية السؤول* ٣: ٢٥٩.

٦. إن شئت فراجع *المستصفى* ١: ١٧٥؛ *الإحكام* (للآمدي) ١: ٣١٣؛ *أصول الفقه* (للخضري بك): ٢٨٦.

العصور إلّا في ضروريّات الدين، مثل وجوب الصلاة، والزكاة، ونحوهما. و هذه ضروريّات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه. و لا نحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجّيّة الإجماع.

وأمّامسلك العقل الذي عبّر عنه بعضهم[١] بالطريق المعنويّ ـ: فغاية مايقال في توجيهه أنّ الصحابة إذا قضَوْا بقضيّة، وزعموا أنّهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلّا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرةً تنتهي إلى حدّ التواتر فالعادة تُحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط. فقَطْعُهم في غير محلّ القطع مُحالٌ في العادة. و التابعون و تابعو التابعين إذا قطعوا بماقطع به الصحابة، فيستحيل في العادة أن يشذّ عن جميعهم الحقُّ مع كثرتهم.[٢]

و مثل هذا الدليل يصحّ أن يناقش فيه بأنّ إجماعهم هذا إن كان يُعلم بسببه قولُ المعصوم فلا شكّ في أنّ هذا علمٌ قطعيٌ بالحكم الواقعيّ، فيكون حجّةً؛ لأنّه قطعٌ بالسنّة، و لا كلام لأحدٍ فيه؛ لأنّ هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنّة.

و أمّا: إذا لم يُعلم بسببه قولُ المعصوم ـ كما هو المقصود من فرض الإجماع حجّةً مستقلّةً، و دليلاً في مقابل الكتاب و السنّة ـ فإنّ قَطْعَ المجمعين ـ مهما كانوا ـ لئن كان يستحيل في العادة قَصْدُهم الكذب في ادّعاء القطع، كما في الخبر المتواتر، فإنّه لايستحيل في حقّهم الغفلة، أو الاشتباه، أو الغلط. كما لايستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة، أو العقيدة، أو أيّ دافعٍ من الدوافع الأُخرى التي أشرنا إليها سابقاً.

و لأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم ألّا يتطرّق إليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة، واشتباههم، كما شرحناه في كتاب *المنطق*.[٣]

و لاعَجَب في تطرّق احتمال الخطأ في اتّفاق الناس على رأي، بل تطرُّق الاحتمال إلى ذلك أكثرُ من تطرُّقِهِ إلى الاتّفاق في النقل؛ لأنّ أسباب الاشتباه و الغلط فيه أكثرُ.

ثمّ إنّ هذا الطريق العقليّ أو المعنويّ لو تمّ فأيُّ شيءٍ يخصّصُه بخصوص الصحابة،

---

١. وهو الغزاليّ في *المستصفى* ١: ١٧٩.

٢. انتهى ملخّص ما قال الغزاليّ في توجيهه.

٣. *المنطق* ٣: ٢٨٤.

أو المسلمين، أو علماء طائفةٍ خاصّةٍ، من دون باقي الناس، و سائر الأُمم؟ إلّا إذا ثبت من دليلٍ آخَرَ اختصاصُ المسلمين، أو بعضٍ منهم بمزيّةٍ خاصّةٍ ليست للأُمم الأُخرى، و هي العصمة من الخطأ. فإذن، ـ على هذا التقدير ـ لايكون الدليل على الإجماع إلّا هذا الدليلَ الذي يُثبِت العصمةَ للأُمّة المسلِمة، أو بعضِها، لاالطريقَ العقلي المدّعىٰ. و هذا رجوع إلى المسلك الأوّل و الثاني، و ليس هو مسلكاً مستقلّاً عنهما.

و بالختام نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم‌تتمّ لنا أدلّةً على حجّيّة الإجماع من أصله من جهة أنّه إجماع فلا يظهر للإجماع قيمةٌ من ناحية كونه حجّةً، و مصدراً للتشريع الإسلاميّ مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه. و إنّما يصحّ الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم، فيكون حينئذٍ كالخبر المتواتر الذي تثبت به السنّة. و سيأتي البحث عن ذلك.[1]

و أمّا السؤال الثاني:

فالذي يثيره أنّ ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدّمة يقضي بأنّ الحجّة إنّما هو إجماع الأُمّة كلّها، أو جميعِ المؤمنين بدون استثناء، فمتى ما شذّ واحد منهم ـ أيَّ [مخالفٍ] كان ـ فلا يتحقّق الإجماع الذي قام الدليل على حجّيّته؛ فإنّه مع وجود المخالف ـ و إن كان واحداً ـ لايحصل القطع بحجّيّة إجماع مَنْ عداه مهما كان شأنهم؛ لأنّ العصمة ـ على تقدير ثبوتها بالأدلّة المتقدّمة ـ إنّما ثبتَتْ لجميع الأُمّة، لالبعضها.

ولكن ما توقّعوه من ذهابهم إلى حجّيّة الإجماع ـ و هو إثبات شرعيّة بيعة أبي‌بكر ـ لم‌يحصل لهم؛ لأنّه قد ثبتت من طريق التواتر مخالفة عليّ﷣ و جماعةٍ كبيرة من بني هاشم و باقي المسلمين، و لئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة، فإنّه بقي منهم مَن لم‌يبايع حتىٰ مات، مثل سعد بن عبادة (قتيلِ الجنّ!).

و لأجل هذه المفارقة بين أدلّة الإجماع و واقعِهِ الذي أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال

---

١. يأتي في الصفحة: ٤٩١.

في هذا الباب لتوجيهها[١]. فقال مالك ـ على ما نُسب إليه[٢] ـ: «إنّ الحجّة هو إجماع أهـل المدينة فقط». و قال قوم: «الحجّة إجماع أهل الحرمَيْن: مكّـة، والمـدينة. و المـصرين: الكوفةِ، و البصرة[٣]». و قال قوم: «المعتبر إجماع أهل الحلّ و العقد[٤]». و قال بعض: «المعتبر إجماع الفقهاء الأُصوليّين خاصّة[٥]». و قال بعض: «الاعتبار بإجماع أكـثر المسـلمين[٦]». واشترط بعض في المجمعين أن يحقّقوا عدد التواتر.[٧] و قال آخَرون: «الاعتبار بإجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممّن جاؤوا بعد عصرهم»، كما نسب ذلك إلى داود[٨] و شيعته[٩]. إلى غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها، المنقولةِ في جملة من كتب الأُصول.[١٠]

و كلّ هذه الأقوال تحكّمات، لا سند لها و لا دليل، و لا تُرفع الغائلةُ من تلك المفارقة الصارخة. و الذي دفع أُولئك القائلين بتلك المقالات أُمورٌ وقعَتْ في تأريخ بيعة الخلفاء، يطول شرحها، أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هي الجُذُور العميقة للمسألة التي أوقعت القائلين بحجّيّة الإجماع في حَيْصَ بَيْصَ لتصحيحه و توجيهه، و إلّا فتلك المسالك الثلاثة ـ إن سُلّمتْ ـ لا تدلّ على أكثرَ من حجّيّة

---

١. أي لتوجيه الأدلّة.

٢. نُسب إليه في *نهاية السؤول* ٣: ٢٦٣، *والمستصفى* ١: ١٨٧، *والإحكام* (للآمدي) ١: ٣٤٩.

٣. وهذا منسوبٌ إلى زعم بعض أهل الأُصول. والناسب الشوكاني في *إرشاد الفحول*: ٨٣.

٤. هذا مااختاره صاحب *نهاية السؤول* ٣: ٢٣٧، والفخر الرازي في *المحصول في علم الأُصول* ٢: ٣.

٥. ذهب إليه الخضري بك في كتابه *أُصول الفقه*: ٢٧١ و ٢٧٦.

٦. هذا ما نسبه الآمدي إلى محمد بن جرير الطبريّ، وأبي بكر الرازيّ، وأبي الحسين الخيّاط، وأحمد بن حنبل. راجع *الإحكام* (للآمدي) ١: ٣٣٦.

٧. وهذا القول نسبه الآمدي إلى من استدلّ على حجيّة الإجماع بدلالة العقل، كإمام الحرمين. راجع *الإحكام* ١: ٣٥٨.

٨. وهو أبو سفيان داود بن خلف الإصبهاني، المعروف بالظاهريّ، وهو إمام الظاهريّة.

٩. نُسب إليه، وإلى ابن حيّان، وأحمد بن حنبل في *إرشاد الفحول*: ٨١ ـ ٨٢، *وفواتح الرحموت* «المطبوع بهامش *المستصفى* ٢: ٢٢٠».

ونُسب إليه وشيعته في *المستصفى* ١: ١٨٩، *والإحكام* (للآمدي) ١: ٣٢٨.

١٠. راجع بعض المصادر المتقدّمة.

إجماع الكلّ بدون استثناء، فتخصيص حجّيّته ببعض الأُمّة دون بعض بلا مخصّص. نعم، المخصّص هو الرغبة في إصلاح أصل المذهب، والمحافظةِ عليه علىٰ كلّ حال.

الإجماع عند الإماميّة

إنّ الإجماع بما هو إجماع لا قيمةً علميّةً له عند الإماميّة ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدّم وجهه[١]. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجّة في الحقيقة هو المنكشِف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنّة، و لا يكون دليلاً مستقلّاً في مقابلها.

و قد تقدّم أنّه لم تثبت عندنا عصمة الأُمّة عن الخطأ،[٢] و إنّما أقصى ما يثبت عندنا من اتّفاق الأُمّة أنّه يكشف عن رأي مَن له العصمة، فالعصمة في المنكشِف لا في الكاشف.

و على هذا، فيكون الإجماع منزلتُه منزلة الخبر المتواتر، الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أنّ الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعيّ رأساً، بل هو دليلٌ على الدليل[٣] على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً، بل هو دليلٌ على الدليل.

غاية الأمر أنّ هناك فرقاً بين الإجماع و الخبر المتواتر: إنّ الخبر دليلٌ لفظيٌّ على قول المعصوم، أي إنّه يَثبت به نفس كلام المعصوم و لفظِه فيما إذا كان التواتر للّفظ.

أمّا: الإجماع فهو دليلٌ قطعيٌّ على نفس رأي المعصوم، لا على لفظ خاصّ له؛ لأنّه لا يثبت به ـ في أيّ حال ـ أنّ المعصوم قد تلفّظ بلفظ خاصّ معيّن في بيانه للحكم؛ و لأجل هذا يسمّى الإجماع بـ«الدليل اللبّيّ»، نظير الدليل العقليّ. يعني: أنّه يثبت بهما نفس المعنى و المضمون من الحكم الشرعيّ الذي هو كاللبّ بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له.

و الثمرة بين الدليل اللفظيّ و اللبّيّ تظهر في المخصّص إذا كان لبّيّاً أو لفظيّاً، على ما ذكره الشيخ الأنصاريّ ـ كما تقدّم ـ[٤] لذهابه إلى جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة

١و٢. تقدّم في الصفحة: ٤٤٥ـ٤٤٨.

٣. وهو قول المعصوم مثلاً. فالخبر المتواتر كاشف عن قول المعصوم ـ مثلاًـ الذي هو الدليل على الحكم الشرعيّ.

٤. تقدّم في المقصد الأوّل: ١٦٥.

المصداقيّة، إذا كان المخصّص لبّيّاً، دون ما إذا كان لفظياً.[١]

و إذا كان الإجماع حجّة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتّفاق الجميع بغير استثناء، كما هو مصطلح أهل السنّة على مبناهم، بل يكفي اتّفاق كلّ من يُستكشف من اتّفاقهم قولُ المعصوم، كثروا أم قلّوا، إذا كان العلم باتّفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرّح بذلك جماعةٌ من علمائنا.

قال المحقّق في «المعتبر» ـ بعد أن أناط حجّيّةَ الإجماع بدخول المعصوم ـ: «فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجّة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجّةً»[٢].

و قال السيّد المرتضى ـ على ما نقل عنه ـ: «إذا كان علّة كون الإجماع حجّةً كونَ الإمام فيهم فكلّ جماعةٍ ـ كثُرَتْ أو قلَّتْ ـ كان الإمام في أقوالها فإجماعها حجّة».[٣]

إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا.[٤] ولكن سيأتي أنّه على بعض المسالك في الإجماع لابدّ من إحراز اتّفاق الجميع.[٥]

و على هذا، فيكون تسمية اتّفاق جماعة من علماء الإماميّة بالإجماع مسامحةً ظاهرةً؛ فإنّ الإجماع حقيقةٌ عرفيّةٌ في اتّفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعيّ. و لا يلزم من كون مثل اتّفاق الجماعة القليلة حجّةً أن يصحّ تسميتها بالإجماع. ولكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصّة من علماء الإماميّة على وجهٍ أصبح لهم اصطلاح آخَرُ فيه، فيراد من الإجماع عندهم كلّ اتّفاقٍ يُستكشف منه قول المعصوم، سواء كان اتّفاقَ الجميع أو البعض، فيعمّ القسمين.

والخلاصة [أنّ] التي نريد أن ننصّ عليها، و تغنينا من البحث أنّ الإجماع إنّما يكون حجّةً إذا عُلم بسببه ـ على سبيل القطع ـ قولُ المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله ـ و إنْ

---

١. *مطارح الأنظار*: ١٩٤، ولكن في نسبته إليه نظر، كما مرّ في التعليقة (٢) من الصفحة ١٦٥.

٢. *المعتبر في شرح المختصر* ١: ٦.

٣. انتهى كلامه ملخّصاً على ما نَقَل عنه الشيخ الأنصاريّ في: *فرائد الأُصول* ١: ٨٠، و راجع كلامه في *الذريعة إلى أُصول الشريعة* ٢: ٦٣٠.

٤. وإن شئت فراجع *فرائد الأُصول* ١: ٧٩ ـ ٨٠.

٥. وهو مسلك الحدس، كما يأتي في الصفحة: ٣٦١.

حصل الظنّ منه ـ فلا قيمة له عندنا، و لا دليل على حجّيّة مثله.

أمّا: كيف يُستكشف من الإجماع على سبيل القطع قولُ المعصوم؟ فهذا ما ينبغي البحث عنه. و قد ذكروا لذلك طرائق، أنهاها المحقّق الشيخ أسدالله التستريّ في رسالته في المواسعة و المضايقة ـ على ما نُقل عنه[1] ـ إلى اثنتي عشرة طريقةً. و نحن نكتفي بذكر الطرائق المعروفة، و هي ثلاث، بل أربع:

١. طريقة الحسّ: و بها يسمّى الإجماع «الإجماعَ الدخوليّ»، و تسمّى «الطريقةَ التضمّنيّةَ». و هي الطريقة المعروفة عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيّد المرتضى[2] و جماعةٌ سلكوا مسلكَه.[3]

و حاصلها: أن يُعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع، من دون أن يُعرف بشخصه من بينهم.

و هذه الطريقة إنّما تتصوّر إذا استقصى الشخص المحصّل للإجماع بنفسه و تتبّعَ أقوال العلماء فعرف اتّفاقَهم، و وجد من بينها أقوالاً متميّزةً معلومةً لأشخاص مجهولين، حتى حصل له العلم بأنّ الإمام من جملة أولئك المتّفقين؛ أو يتواترَ لديهم النقل عن أهل بلَدٍ أو عصرٍ فعلم أنّ الإمام كان من جملتهم، و لم يعلم قوله بعينه من بينهم، فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

و من الواضح أنّ هذه الطريقة لا تتحقّق غالباً إلّا لمن كان موجوداً في عصر الإمام. أمّا: بالنسبة إلى العصور المتأخّرة فبعيدة التحقّق، لا سيّما في الصورة الأُولى، و هي السماع من نفس الإمام.

و قد ذكروا أنّه لا يضرّ في حجّيّة الإجماع ـ على هذه الطريقة ـ مخالفةُ معلومِ النسب، و إن كثروا ممّن يعلم أنّه غير الإمام، بخلاف مجهول النسب، على وجه يحتمل أنّه الإمام؛ فإنّه في هذه الصورة لا يتحقّق العلم بدخول الإمام في المجمعين.

---

١. والناقل هو العلّامة الآشتياني في *بحر الفوائد*: ١٢٣.

٢. *رسائل الشريف المرتضى* ١: ١٨؛ *الذريعة إلى أصول الشريعة* ٢: ٦٢٦.

٣. كالشيخ المفيد، والشيخ الطوسيّ، والسيد الرضيّ على ما في *فرائد الأصول* ١: ٨٣.

٢. طريقة قاعدة اللطف: و هي أن يُستكشف عقلاً رأي المعصوم من اتّفاق مَن عداه[١] من العلماء الموجودين في عصره خاصّة، أو في العصور المتأخّرة، مع عدم ظهور رَدْعٍ مِنْ قِبَلِه لهم بأحد وجوه الردع الممكنة، خفيّةً أو ظاهرةً، إمّا بظهوره نفسِه، أو بإظهار مَنْ يبيّن الحقّ في المسألة. فإنّ قاعدة اللطف ـ كما اقتضَتْ نصب الإمام و عصْمَتَه ـ تقتضي أيضاً أن يُظهر الإمامُ الحقَّ في المسألة التي يتّفق المفتون فيها على خلاف الحقّ، و إلّا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم، أو إخلالُ الإمام بأعظمِ ما وجب عليه و نُصِبَ لأجله، و هو تبليغُ الأحكام المنزَّلة.

و هذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسيّ، و مَنْ تبعه،[٢] بل يرى انحصار استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها. و ربما يُستظهر من كلام السيّد المرتضى ـ المنقولِ في «العدّة»[٣] عنه في رَدِّ هذه الطريقة ـ كونُها معروفةً قبل الشيخ أيضاً.

و لازم هذه الطريقة عدم قَدْح المخالفة مطلقاً، سواء كانت من معلوم النسب، أو مجهولِه، مع العلم بعدم كونه الإمامَ، ولم يكن معه برهانٌ يدلّ على صحّة فتواه.

و لازم هذه الطريقة أيضاً عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آيةٌ، أو سنّةٌ قطعيّةٌ على خلاف المجمعين، و إن لم يفهموا دلالتها على الخلاف؛ إذ يجوز أن يكون الإمام قد اعتمد عليها في تبليغ الحقّ.

٣. طريقة الحدس: و هي أن يُقطع بكون ما اتّفق عليه فقهاء الإماميّة وَصَل إليهم من رئيسهم و إمامهم يداً بيدٍ، فإنّ اتّفاقهم ـ مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل ـ يعلم منه أنّ الاتّفاق كان مستنداً إلى رأي إمامهم، لا عن اختراعٍ للرأي من تِلْقاء أنفسهم اتّباعاً للأهواء؛ أو استقلالاً بالفهم. كما يكون ذلك في اتّفاق أتباع سائر ذوي الآراء و المذاهب، فإنّه لا نشكّ فيها أنّها مأخوذةٌ من متبوعهم و رئيسهم الذي يرجعون إليه.

و الذي يظهر، أنّه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخّرين،[٤] و لازمها أنّ الاتّفاق

---

١. أي عدا المعصوم.

٢. *العدّة* ٢: ٦٢٩ ـ ٦٣١.

٣. *العدّة* ٢: ٦٣١.

٤. منهم المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأصول*: ٣٣١، والمحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٣: ٧٩.

ينبغي أن يقع في جميع العصور من عصر الأئمّة إلى العصر الذي نحن فيه؛ لأنّ اتّفاق أهل عصر واحد ـ مع مخالفة مَنْ تقدَّمَ ـ يقدح في حصول القطع، بل يقدح فيه مخالفةُ معلوم النسب ممّن يُعتدّ بقوله، فضلاً عن مجهول النسب.

٤. طريقة التقرير: و هي أن يتحقّق الإجماع بمرأى و مَسْمَعٍ من المعصوم، مع إمكان رَدْعِهم ببيان الحقّ لهم، ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإنّ اتّفاق الفقهاء علىٰ حكم ـ والحالُ هذه ـ يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه، و تقريرِهم علىٰ ما ذهبوا إليه؛ فيكون ذلك دليلاً علىٰ أنّ ما اتّفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

و هذه الطريقة لاتتمّ إلّا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدّم الكلام عليها في مبحث السنّة.[١] و مع إحراز جميع الشروط لا شكّ في استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى و مَسْمَعٍ من المعصوم، مع إمكان رَدْعِه و سكوته عنه يكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقته. ولكنّ المهمّ أن يثبت لنا أنّ الإجماع في عصر الغيبة هل يتحقّق فيه إمكان الردع من الإمام، ولو بإلقاء الخلاف؟ أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعيّ و الحال هذه؟ و سيأتي ما ينفع في المقام.[٢]

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الإمام من الإجماع.[٣]

و قد يحصل للإنسان ـ المتتبّع لأقوال العلماء، المحصِّلِ لإجماعهم ـ بعضُ الوجوه دون البعض ـ أي لا يجب في كلّ إجماع أن يُبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه ـ؛ و إن كان السيّد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الأُولى (الطريقةِ التضمّنيّة) ـ أي الإجماعِ الدخوليّ ـ، و الشيخ الطوسيّ يرى انحصاره[٤] في الطريقة الثانية (طريقةِ قاعدة اللطف).

و على كلّ حال، فإنّ الإجماع إنّما يكون حجّةً إذا كشف كشفاً قطعيّاً عن قول المعصوم من أيّ سبب كان، و على أيّة طريقةٍ حصل. فليس من الضروريّ أن نفرض حصوله من

---

١. راجع الصفحة: ٤٢٣.

٢. يأتي في الصفحة: ٤٦٦.

٣. ومنها أيضاً التشرّف بخدمة الإمام، ومعرفة رأيه، فينقل الحكم معنوناً بالإجماع لبعض الأغراض.

٤. وفي «س»: وحصره الشيخ الطوسيّ.

طريقة مخصوصة من هذه الطرائق، أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

و التحقيق أنّه يندُر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصّل ندرةً لا تبقى معها قيمةٌ لأكثر الإجماعات التي نحصّلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة. و تفصيل ذلك أن نقول ببرهان السبر و التقسيم: إنّ المجمعين إمّا أن يكون رأيهم ـ الذي اتّفقوا عليه ـ بغير مستند و دليل، أو عن مستند و دليل. لايصحّ الفرض الأوّل؛ لأنّ ذلك مستحيلٌ عادةً في حقّهم، ولو جاز ذلك في حقّهم فلا تبقى قيمةٌ لآرائهم حتىٰ يستكشف منها الحق. فيتعيّن الفرض الثاني، و هو أن يكون لهم مدركٌ خفي علينا و ظَهَر لهم.

و مدارك الأحكام منحصرة عند الإماميّة في أربعة: الكتاب، والسنّة، و الإجماع، والدليل العقليّ. و لايصحّ أن يكون مدرَكُهم ماعدا السنّة من هذه الأربعة.

أمّا الكتاب: فإنّما لايصحّ أن يكون مدرَكَهم؛ فلأجل أنّ القرآن الكريم بين أيدينا مقروء و مفهوم، فلا يمكن فرض آية منه خفيَتْ علينا، وظهرَتْ لهم. ولو فرض أنّهم فهموا من آيةٍ شيئاً خفي علينا وجهُهُ فإنّ فَهْمَهم ليس حجّةً علينا، فإجماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجباً للقطع بالحكم الواقعيّ، أو موجباً لقيام الحجّة علينا. فلا ينفع مثل هذا الإجماع.

و أمّا الإجماع: فواضح أنّه لايصحّ أن يكون مدركاً لهم؛ لأنّ هذا الإجماع ـ الذي صار مدركاً للإجماع ـ تنقل الكلام إليه أيضاً، فنسأل عن مدركه، فلابدّ أن ينتهي إلى غيره من المدارك الأُخرى.

و أمّا الدليل العقليّ: فأوضحُ؛ لأنّه لا تتصوّر هناك قضيّة عقليّة يتوصّل بها إلى حكم شرعيّ كانت مستورةً علينا، وظهرَتْ لهم؛ ضرورةَ أنّه لابدّ في القضيّة العقليّة ـ التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعيّ ـ أن تتطابق عليها آراء جميع العقلاء، وإلّا فلا يصحّ التوصّل بها إلى الحكم الشرعيّ. فلو أنّ المجمعين كانوا قد تمسّكوا بقضيّة عقليّة ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمةٌ لآرائهم حتىٰ يُستكشف منها الحقّ و موافقة الإمام؛ لأنّهم يكونون كمن لا مدرَك لهم.

فانحصر مدركهم في جميع الأحوال في «السنّة».

و الاستناد إلى السنّة يتصوّر على وجهين:

١. أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكمَ من المـعصوم مشـافهةً، أو يـرون فـعلَهُ، أو تقريرَه. و هذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتىٰ إلى الظنّ به، فضلاً عن القـطع، وإن احتمل إمكانُ مشافهةٍ بعض الأبدال من العلماء للإمام. بل الحال كذلك، حتىٰ بالنسبة إلى مَنْ هم في عصر المعصومين، أي إنّه لايحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم؛ لاحتمال أنّهم استندوا إلى رواية وَثِقوا بها، وإن كان احتمال المشافهة قريباً جدّاً، بل هي مظنونة.

على أنّه لا مجال ـ بالنسبة إلينا ـ لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور؛ إذ ليست آراؤهم مدوّنة، وكلّ ما دوّنوه هي الأحاديث التي ذكروها في أُصولهم المعروفة بالأُصول الأربعمائة.

٢. أن يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم. و لا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطعَ بالحكم، أو كشفِهِ عن الحجّة الشرعيّة من جهة السند، والدلالة معاً.

أمّا: من جهة السند فلاحتمال أنّ المجمعين كانوا متّفقين على اعتبار الخبر الموثّق، أو الحَسَن، فمن لايرى حجّيّتهما لا مجال له في الاستناد إلى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بأنّهم استندوا إلى ما هو حجّة باتّفاق الجميع؟

و أمّا: من جهة الدلالة فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض ـ لو فرض أنّه حجّة من جهة السند ـ ليس نصّاً في الحكم، و لاينفع أن يكون ظاهراً عندهم في الحكم، فإنّ ظهور دليل عند قوم لايستلزم أن يكون ظاهراً لدى كلّ أحد، وفَهْم قومٍ ليس حجّةً على غيرهم. ألا ترى أنّ المتقدّمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من أخبار البئر، واشتهر عند المتأخّرين عكس ذلك، ابتداءً من العلّامة الحلّي؟ فلعلّ الخبر الذي كان مدركاً لهم ليس ظاهراً عندنا لو اطّلعنا عليه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ الإجماع لايستلزم القطع بـقول المـعصوم عـدا الإجـماع الدخوليّ و هو بالنسبة إلينا غير عمليّ.

و أمّا: القول بأنّ قاعدة اللطف تقتضي أن يكون الإمام موافـقاً لرأي المـجمعين و إن استند المجمعون إلى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجّيّته من جهة السند أو الدلالة

لو اطّلعنا عليه؛ فإنّنا لم نتحقّق جريان هذه القاعدة في المقام؛ وفاقاً لما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري[١] و غيره،[٢] بالرغم من تعويل الشيخ الطوسيّ و أتباعه عليها؛[٣] لأنّ السبب الذي يدعو إلى اختفاء الإمام، واحتجاب نفعه ـ مع ما فيه[٤] من تفويتٍ لأعظم المصالح النوعيّة للبشر ـ هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكمٍ مخالفٍ للواقع، لا سيّما إذا كان الإجماع من أهل عصرٍ واحد. و لا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه، و هو تبليغ الأحكام؛ لأنّ الاحتجاب ليس من سببه.

و على هذا، فمن أين يحصل لنا القطع بأنّه لابدّ للإمام من إظهار الحقّ في حال غيبته عند حصول إجماعٍ مخالفٍ للواقع؟

و للمشكّك أن يزيد على ذلك، فيقولَ: لماذا لا تقتضي هذه القاعدة أن يظهرَ الإمام الحقَّ، حتىٰ في صورة الخلاف، لا سيّما أنّ بعض المسائل الخلافيّة قد يقع فيها أكثر الناس في مخالفة الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافيّة في الفقه ـ التي هي الأكثر من مسائله ـ لوجدنا أنّ كثيراً من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع. فلماذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام، ليقلّ الخلاف، أو ينعدم، وبه نجاة المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع؟

و إذا جاء الاحتمال لا يبقى مجالٌ لاستلزام الإجماع القطعَ بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

و أمّا: مسلك الحدس، فإنّ عهدة دعواه على مدّعيها، و ليس من السهل حصول القطع للإنسان في ذلك، إلّا أن يبلغ الاتّفاق درجةً يكون الحكم فيه من ضروريّات الدين، أو المذهب، أو قريباً من ذلك عندما يحرز اتّفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فإنّ مثل هذا الاتّفاق يستلزم عادةً موافقته لقول الإمام، وإن كان مستند المجمعين خبرَ الواحد، أو الأصلَ.

و كذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير و نحوه ممّا هو من هذا القبيل.

---

١. *فرائد الأُصول* ١: ٨٤.

٢. كالمحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٣٣٤.

٣. *العدّة* ٢: ٦٢٩ ـ ٦٣١.

٤. أي في اختفاء الإمام واحتجابه.

و على كلّ حال، لم‌تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الإمام في استفادة قول الإمام على سبيل القطع و اليقين.

الإجماع المنقول

إنّ الإجماع ـ في الاصطلاح ـ ينقسم إلى قسمين:

١. الإجماع المحصَّل: و المقصود به الإجماع الذي يحصّله الفقيه بنفسه بتتبُّع أقوال أهل الفتوى. و هو الذي تقدّم البحث عنه.

٢. الإجماع المنقول: و المقصود به الإجماع الذي لم‌يحصّله الفقيه بنفسه، و إنّما ينقله له مَنْ حصّله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة، أم بوسائطَ.

ثمّ النقل تارةً يقع على نحو التواتر؛ و هذا حكمه حكم المحصَّل من جهة الحجّيّة. و أُخرى يقع على نحو خبر الواحد. و إذا أُطلق قول «الإجماع المنقول» في لسان الأُصوليين فالمراد منه هذا الأخير.

و قد وقع الخلاف بينهم في حجّيّته على أقوال.

ولكنّ الذي يظهر أنّهم متّفقون على حجّيّة نقل الإجماع الدخوليّ، و هو الإجماع الذي يعلم فيه من حال الناقل أنّه تتّبع فتاوى من نَقَل اتّفاقهم حتىٰ المعصوم، فيدخل المعصوم في جملة المجمعين. و ينبغي أن يتّفقوا على ذلك؛ لأنّه لا يُشترط في حجّيّة خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً حين سماع الناقل منه، و هذا الناقل ـ حسَبَ الفرض ـ قد نقل عن المعصوم بلا واسطة و إن لم‌يعرفه بالتفصيل. غيرَ أنّ الإجماع الدخوليّ ممّا يعلم عدم وقوع نقله، لا سيّما في العصور المتأخّرة عن عصر الأئمّة، بل لم‌يُعهَد من الناقلين للإجماع مَن ينقله على هذا الوجه و يدّعي ذلك.

و عليه، فموضع الخلاف منحصرٌ في حجّيّة الإجماع المنقول، غير الإجماع الدخوليّ، و هو ـ كما قلنا ـ على أقوال:

١. إنّه حجّة مطلقاً؛ لأنّه خبر واحد.[١]

---

١. هذا يظهر من *الفصول الغرويّة*: ٢٥٨ ـ ٢٥٩، و *معالم الدين*: ١٩٩.

٢. إنّه ليس بحجّة مطلقاً؛ لأنّه لايدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجّة.[١]

٣. التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قولُ المعصوم، فيكون حجّةً، و بين غيره من الإجماعات المنقولة التي يُستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوِها قولُ المعصوم، فلا يكون حجّةً. و إلى هذا التفصيل مال الشيخ الأعظم الأنصاريّ.[٢]

و سرّ الخلاف في المسألة يكمن في أنّ أدلّة خبر الواحد ـ من جهة أنّها تدلّ على وجوب التعبّد بالخبر ـ لا تشمل كلَّ خبر عن أيّ شيءٍ كان، بل مختصّة بالخبر الحاكي عن حكم شرعيّ، أو عن ذي أثر شرعيّ، ليصحّ أن يتعبّدنا الشارع به، و إلّا فالمحكيّ بالخبر إذا لم‌يكن حكماً شرعيّاً، أو ذا أثر شرعيّ لامعنى للتعبّد به، فلا يكون مشمولاً لأدلّة حجّيّة خبر الواحد.

و من المعلوم أنّ الإجماع المنقول ـ غيرَ الإجماع الدخوليّ ـ إنّما المحكيّ به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، و أقوال العلماء في أنفسها ـ بما هي أقوالُ علماءَ ـ ليست حكماً شرعيّاً، ولاذاتَ أثر شرعيّ.

و عليه، فنَقْلُ أقوال العلماء من جهة كونها أقوالَ علماءَ لايصحّ أن يكون مشمولاً لأدلّة خبر الواحد. و إنّما يصحّ أن يكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم، ليصحّ التعبّد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن ثبت لدينا أنّه يكفي في صحّة التعبّد بالخبر كشفُه ـ على أيّ نحو كان من الكشف ـ عن الحكم الصادر من المعصوم، ولو باعتبار الناقل، نظراً إلى أنّه لا يعتبر في حجّيّة الخبر حكايةُ نَصِّ ألفاظ المعصوم؛ لأنّ المناط معرفة حكمه، ولذا يجوز النقل بالمعنى، فالإجماع[٣] المنقول ـ الذي هو موضع البحث ـ يكون حجّةً مطلقاً؛ لأنّه

---

١. قال في العدّة: «وحكي عن النظّام، وجعفر بن حرب، وجعفربن مبشر، أنّهم قالوا: الإجماع ليس بحجّة». *العدّة* ٢: ٦٠١.

٢. *فرائد الأُصول* ١: ٨٧و ٩٥.

٣. جوابُ «إن ثبت».

كاشفٌ و حاكٍ عن الحكم باعتقاد الناقل، فيكون مشمولاً لأدلّة حجّيّة الخبر.

و أمّا: إن ثبت لدينا أنّ المناط في صحّة التعبّد بالخبر أن يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحسّ ـ أي يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكمَ من المعصوم ـ و لذا لا تشمل أدلّة حجّيّة الخبر فتوى المجتهد، وإن كان قاطعاً بالحكم، مع أنّ فتواه في الحقيقة حكايةٌ عن الحكم بحسب اجتهاده، فالإجماع[1] المنقول ـ الذي هو موضع البحث ـ ليس بحجّةٍ مطلقاً.

و أمّا: لو ثبت أنّ الإخبار عن حدسٍ اللازمَ للإخبار عن حسٍّ يصحّ التعبّد به؛ لأنّ حكمه حكم الإخبار عن حسّ بلا فرق، فإنّ التفصيل المتقدّم في القول الثالث[2] يكون هو الأحقّ.

و إذا اتّضح لدينا سرّ الخلاف في المسألة بقي علينا أن نفهم أيُّ وجهٍ من الوجوه المتقدّمة هو الأولى بالتصديق، والأحقّ بالاعتماد؟ فنقول:

أوّلاً: إنّ أدلّة خبر الواحد جميعَها ـ من آيات، وروايات، وبناء عقلاءَ ـ أقصى دلالتها أنّها تدلّ على وجوب تصديق الثقة، و تصويبه في نقله لغرض التعبّد بما ينقل. ولكنّها لا تدلّ على تصويبه في اعتقاده.

بيان ذلك أنّ معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعيّة نقله، وواقعيّة النقل تستلزم واقعيّة المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعيّة النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعيّة المنقول، وكذلك البناء على واقعيّة النقل يستلزم البناء على واقعيّة المنقول.

و عليه، فإذا كان المنقول حكماً [شرعيّاً] أو ذا أثرٍ شرعيٍّ صحّ البناء على الخبر و التعبّد به، بالنظر إلى هذا المنقول.

أمّا: إذا كان المنقول اعتقادَ الناقل ـ كما لو أخبر شخصٌ عن اعتقاده بحكمٍ ـ فغاية ما يقتضي البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعيّة اعتقاده الذي هو المنقول، والاعتقاد في نفسه ليس حكماً [شرعيّاً]، ولا ذا أثر شرعيّ.

---

١. جوابُ «إن ثبت».

٢. وهو قول الشيخ الأنصاريّ.

أمّا: صحّة اعتقاده و مطابقته للواقع فذلك شيءٌ آخَرُ، أجنبيٌّ عنه؛ لأنّ واقعيّة الاعتقاد لا تستلزم واقعيّة المعتقَد به، يعني أنّنا قد نصدّق المخبِر عن اعتقاده في أنّ هذا هو اعتقاده واقعاً، لكن لايلزمنا أن نصدّق بأنّ ما اعتقده صحيحٌ و له واقعيّة.

و من هنا نقول: إنّه إذا أخبر شخصٌ بأنه سَمِعَ الحكمَ من المعصوم صحّ أن نبني على واقعيّة نقله؛ تصديقاً له بمقتضى أدلّة حجّيّة الخبر؛ لأنّ ذلك يستلزم واقعيّة المنقول، و هو الحكم؛ إذ لم‌يمكن التفكيك بين واقعيّة النقل و واقعيّة المنقول. أمّا إذا أخبر عن اعتقاده بأنّ المعصوم حَكَمَ بكذا فلا يصحّ البناء على واقعيّة اعتقاده تصديقاً له بمقتضى أدلّة حجّية الخبر؛ لأنّ البناء على واقعيّة اعتقاده تصديقاً له لايستلزم البناء على واقعيّة معتقَده، فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصّل أنّ أدلّة [حجّيّة] خبر الواحد إنّما تدلّ على أنّ الثقة مصدَّقٌ و يجب تصويبه في نقله، و لا تدلّ على تصويبه في رأيه، و اعتقاده، و حدسه. و ليس هناك أصلٌ عقلائيٌّ يقول: إنّ الأصل في الإنسان، أو الثقة خاصّةً أن يكون مصيباً في رأيه، و حدسه، و اعتقاده.

ثانياً: بعد أن ثبت أنّ أدلّة حجّيّة الخبر لا تدلّ على تصويب الناقل في رأيه و حدسه، فنقول: لو أنّ ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكمَ الصادر من المعصوم، و إن لم‌يكن في نظر الناقل مستلزماً لذلك، فهل هذا أيضاً غير مشمول لأدلّة حجّيّة الخبر؟

الحقّ أنّه ينبغي أن يكون مشمولاً لها؛ لأنّ الأخذ به حينئذٍ لايكون من جهة تصديق الناقل في رأيه، و ربّما كان الناقل لايرى الاستلزام، بل لايكون الأخذ به إلّا من جهة تصديقه في نقله؛ لأنّه لمّا كان المنقول ـ و هو الإجماع ـ يستلزم في نظر المنقول إليه الحكمَ الصادر من المعصوم، فالأخذ به و البناء على صحّة نَقْلِه يستلزم البناء على صدور الحكم، فيصحّ التعبّد به بلحاظ هذه الجهة، بل إنّ الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوماً للخبر عن رأي المعصوم. و حينئذٍ يكون هذا الخبر الثاني اللازمُ للخبر الأوّل هو المشمولَ لأدلّة حجّيّة الخبر، لاسيّما إذا كان في نظر الناقل أيضاً مستلزماً. و لانحتاج بعدئذٍ إلى تصحيح شمولها للخبر الأوّل الملزومِ بلحاظ استلزامه للحكم ـ يعني

أنّ الخبر عن الإجماع يكون دالاً بالدلالة الالتزاميّة على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحية المدلول الالتزاميّ ـ و هو الإخبار عن صدور الحكم ـ حجّةً مشمولاً لها؛ لأنّ الدلالة الالتزاميّة غير تابعة للدلالة المطابقيّة من ناحية الحجّيّة، وإن كانت تابعةً لأدلّة حجيّة الخبر، وإن لم يكن من جهة المدلول المطابقي مشمولاً لها ثبوتاً؛ إذ لا دلالةَ التزاميةً إلّا مع فرض الدلالة المطابقيّة، ولكن لا تلازم بينهما في الحجّيّة.

و إذا اتّضح لك ما شرحناه يتّضح لك أنّ الأولى التفصيل في الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه، لو كان هو المحصِّلَ له، فيكون حجّةً، و بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فلا يكون حجّةً؛ لما تقدّم أنّ أدلّة [حجّيّة] خبر الواحد لا تدلّ على تصديق الناقل في نظره و رأيه.

و لعلّه إلى هذا التفصيل يَرمي الشيخ الأعظم؁ في تفصيله الذي أشرنا إليه سابقاً.



تمرينات (٥٦)

١. أذكر أقوال العامّة في معنى الإجماع.

٢. مامعنى الإجماع عند الإماميّة؟

٣. ماالفرق بين الإجماع، وتطابق آراء العقلاء؟

٤. من أين انبثق للأصوليين القول بالإجماع؟

٥. اذكر أقوال العامّة في الإجماع المعتبر.

٦. ماهو الإجماع المعتبر عند الإماميّة؟

٧. ماهي «طريقة الحسّ» في استكشاف قول المعصوم من الإجماع؟

٨. ماهي «طريقة قاعدة اللطف»؟ ومن اختارها؟

٩. ماهي «طريقة الحدس»؟ ومن ذهب إليه؟

١٠. ماهي «طريقة التقرير»؟

١١. هل يحصل القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصّل بإحدى الطرائق المذكورة أم لا؟ اذكر تحقيق المطلب تفصيلاً.

١٢. ماهو الإجماع المحصّل؟

١٣. ماهو الإجماع المنقول؟

١٤. اذكر الأقوال في حجّيّة الإجماع المنقول. واذكر الراجح منها مستدلاً.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الرابع

الدليل العقليّ

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقليّة، لتشخيص صغريات حجيّة [حكم] العقل[1] ـ أي لتعيين القضايا العقليّة التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعيّ ـ و بيانِ ما هو الدليل العقليّ الذي يكون حجّة.

و قد حصرناها هناك في قسمين رئيسين:

الأوّل: حكم العقل بالحسن و القبح، و هو قسم المستقلّات العقليّة.

و الثاني: حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكمٍ آخَرَ، و هو قسمُ غير المستقلّات العقليّة.

و وعدنا هناك ببيان وجه حجّيّة الدليل العقليّ، و الآنَ قد حلّ الوفاء بالوعد، ولكن قبل بيان وجه الحجّيّة لابدّ من الكرّة[2] بأسلوبٍ جديدٍ إلى البحث عن تلك القضايا العقليّة؛ لغرض بيان الآراء فيها، و بيان وجه حصرها، و تعيينها فيما ذكرناه، فنقول:

إنّ علماءنا الأُصوليّين من المتقدّمين حصروا الأدلّة على الأحكام الشرعيّة في الأربعة المعروفة التي رابعها «الدليل العقلي».[3] بينما أنّ بعض علماء أهل السنّة أضافوا إلى الأربعة المذكورة؛ القياس، ونحوه على اختلاف آرائهم[4]. و من هنا نعرف أنّ المراد من الدليل

---

١. كحكم العقل بالإجزاء، وحكمه بتقديم الأهم، وغيرهما.

٢. الكرّة أي: الحملة. والمقصود هنا الرجوع إلى البحث.

٣. فالأدلّة عندهم هي: ١ ـ الكتاب. ٢ ـ السنّة. ٣ ـ الاجماع. ٤ ـ دليل العقل. راجع *مناهج الأحكام* (للنراقيّ): ٣؛ *ضوابط الأُصول*: ٨؛ *قوانين الأُصول* ١: ٩.

٤. راجع *شرح العضديّ* ٢: ٤٥٣ ـ ٤٥٤؛ *الإحكام* (للآمديّ) ١: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ *منتهى الوصول والأمل*: ٤٥، *اللمع في أُصول الفقه*: ٦ ـ ٧.

العقليّ ما لا يشمل مثل القياس، فمَنْ ظَنَّ من الأخباريّين في الأُصوليّين أنّهم[١] يريدون منه ما يشمل القياس [تشنيعاً عليهم]،[٢] ليس [ظنّه] في موضعه، و هو ظنٌّ تأباه تصريحاتهم بعدم الاعتبار بالقياس، و نحوه.

و مع ذلك، فإنّه لم‌يظهر لي بالضبط ماكان يقصد المتقدّمون من علمائنا بالدليل العقليّ، حتىٰ أنّ الكثير منهم لم‌يذكره من الأدلّة، أو لم‌يفسّره، أو فسّره بما لايصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب و السنّة.

و أقدمُ نصٍّ وجدتُهُ ما ذكره الشيخ المفيد (المتوفّى سنة ٤١٣ هـ.ق) في رسالته الأُصوليّة التي لخّصها الشيخ الكراجكيّ[٣]؛ فإنّه لم‌يذكر الدليلَ العقليّ من جملة أدلّة الأحكام، و إنّما ذكر أنّ أُصول الأحكام ثلاثة: الكتاب، و السنّة النبويّة، و أقوال الأئمّة عليهم السلام، ثمّ ذكر أنّ الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأُصول ثلاثة: اللسان، و الأخبار، و أوّلها العقل،[٤] و قال عنه: «و هو سبيل إلى معرفة حجّيّة القرآن، و دلائل الأخبار». و هذا التصريح ـ كما ترى ـ أجنبيّ عمّا نحن في صدده.

ثمّ يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسيّ (المتوفّى سنة ٤٦٠ هـ.ق) في كتابه «العُدّة» الذي هو أوّلُ كتابٍ مبسَّطٍ في الأُصول، فلم يصرّح بالدليل العقليّ، فضلاً عن أن يشرحه، أو يُفرد له بحثاً. و كلّ ما جاء فيه في آخر فصلٍ منه[٥] أنّه ـ بعد أن قسّم المعلومات إلى ضروريّة و مكتسبة، و المكتسبة إلى عقليّ و سمعيّ ـ ذكر من جملة أمثلة الضروريّ العلمَ بوجوب ردّ الوديعة، و شكر المنعم، و قبح الظلم و الكذب؛ ثمّ ذكر في مَعْرِض[٦] كلامِهِ أنّ القتل و الظلم معلومٌ بالعقل قبحهما، و يريد من قبحهما تحريمَهما. و ذكر أيضاً: فأمّا الأدلّةَ الموجبة للعلم، فبالعقل يُعلم كونها أدلّةً، و لا مدخل للشرع في ذلك.

---

١. أي: المتقدّمين.

٢. ما بين المعقوفين موجود في «س».

٣. راجع *كنز الفوائد*: ١٨٦.

٤. أي قال: «و أحدها: العقل».

٥. وهو فصلٌ في ذكر ما يُعلم بالعقل والسمع. راجع *العدّة* ٢: ٧٥٩ ـ ٧٦٢.

٦. المَعْرِض: موضع عَرْض الشيء وإظهاره.

و أوّلُ مَن وجدتُهُ من الأُصوليّين يصرّح بالدليل العقليّ، الشيخ ابن إدريس (المتوفّى ٥٩٨ هـ.ق)، فقال في السرائر: «فإذا فقدَتْ الثلاثة ـ يعني الكتاب، والسنّة، والإجماع ـ فالمعتمد عند المحقّقين التمسّك بدليل العقل فيها»[١]. ولكنّه لم يذكر المراد منه.

ثمّ يأتي المحقّق الحليّ (المتوفّى ٦٧٦ هـ.ق)، فيشرح المراد منه، فيقول في كتابه «المعتبر»[٢] ما ملخّصه:

و أمّا الدليل العقليّ فقسمان:

(أحدهما): ما يتوقّف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب.

و ثانيهما: ما ينفرد العقل بالدلالة عليه.

و يحصره في وجوه الحسن و القبح، بما لايخلو من المناقشة في أمثلته.

و يزيد عليه الشهيد الأوّل (المتوفّى سنة ٧٨٦ هـ.ق) في مقدّمة كتابه «الذكرى»،[٣] فيجعل القسم الأوّل ما يشمل الأنواعَ الثلاثة التي ذكرها المحقّق، وثلاثةً أُخرى، وهي مقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ، وأصل الإباحة في المنافع و الحرمةِ في المضارّ. و يجعل القسم الثاني ما يشمل ماذكره المحقّق، وأربعةً أُخرى، وهي: البراءة الأصليّة، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقلّ عند الترديد بينه و بين الأكثر، والاستصحاب.

و هكذا ينهج هذا النهجَ جماعةٌ آخَرون من المؤلّفين،[٤] في حينٍ أنّ الكتب الدراسيّة المتداولة، مثل *المعالم*، و*الرسائل*، و*الكفاية* لم تبحث هذا الموضوعَ، ولم تعرّف الدليل العقليّ، ولم تذكر مصاديقه، إلّا إشارةً عابرةً في ثنايا الكلام.

و من تصريحات المحقّق و الشهيد الأوّل يظهر أنّه لم تتجلّ فكرة الدليل العقليّ في تلك العصور، فوسّعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظيّة، مثل لحن الخطاب ـ و هو

---

١. *السرائر* ١: ٤٦.

٢. *المعتبر في شرح المختصر* ١: ٣١.

٣. *ذكرى الشيعة* ١: ٥٢ ـ ٥٣.

٤. كالفاضل المقداد في *التنقيح الرائع* ١: ٧.

أن تدلّ قرينة عقليّة على حذف لفظ ـ، و فحوى الخطاب ـ و يعنون به مفهوم الموافقة ـ، و دليل الخطاب، و يعنون به مفهوم المخالفة. و هذه كلّها تدخل في حجّيّة الظهور، و لا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب و السنّة. و كذلك الاستصحاب، فإنّه أصلٌ عمليٌّ قائمٌ برأسه، كما بحثه[1] المتقدّمون[2] في مقابل دليل العقل.

و الغريب في الأمر أنّه حتىٰ مثل المحقّق القمّيّ (المتوفّى سنة ١٢٣١ هـ.ق) نَسَقَ على مثل هذا التفسير لدليل العقل، فأدخل فيه الظواهر، مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عَرّفه بأنّه «حكمٌ عقليّ يوصل به إلى الحكم الشرعيّ و ينتقل من العلم بالحكم العقليّ إلى العلم بالحكم الشرعيّ».[3]

و أحسنُ مَن رأيتهُ قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصرُهُ العلّامة السيّد محسن الكاظميّ في كتابه «المحصول»، وكذلك تلميذه المحقّق صاحب الحاشية على «المعالم» الشيخ محمّد تقي الأصفهانيّ الذي نَسَجَ علىٰ منواله[4]. وإن كان فيما ذكره بعضُ الملاحظات، لا مجال لذكرها و مناقشتها هنا.

و على كلّ حال، فإنّ إدخال المفاهيم، والاستصحاب، ونحوهما[5] في مصاديق الدليل العقليّ[6] لايناسب جَعْلَه دليلاً في مقابل الكتاب، والسنّة، و لايناسب تعريفه بـ«أنّه ما ينتقل من العلم بالحكم العقليّ إلى العلم بالحكم الشرعيّ».

و بسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقليّ أنحى[7] الأخباريّون باللائمة على الأُصوليّين؛ إذ يأخذون بالعقل حجّةً على الحكم الشرعيّ. و لكنّهم أنفسَهم[8] أيضاً لم يتّضح

---

١. أي طلبه. والأولى: بحث عنه.

٢. كالمحقّق الحلّي في *معارج الأُصول*: ٢٠٦، والعلاّمة الحلّي في *مبادئ الوصول*: ٢٥٠.

٣. راجع أوّل الجزء الثاني من *قوانين الأُصول*.

٤. *هداية المسترشدين*: ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

٥. كالتفريع ـ وهو المنصوص على علّته ـ، ومفهوم الموافقة، واتّحاد طريق المسألتين.

٦. تعريض لمن أدخلها في مصاديق الدليل العقلي، كالفاضل المقداد، والشهيد، والمحقّق القمّي.

٧. أي أقبل الأخباريون باللائمة عليهم. وبالفارسيّة: «اخباريون از راه سرزنش به اصوليين حمله كرده‌اند».

٨. وفي «س»: ومع الأسف أنّهم.

مقصودهم في التزهيد[1] بالعقل، وهل تراهم يحكّمون غيرَ عقولهم في التزهيد بالعقول؟

و يجلّي لنا عدمَ وضوح المقصود من الدليل العقليّ ما ذكره الشيخ المحدّث البحرانيّ في حدائقه، وهذا نصّ عبارته:

«المقام الثالث: في دليل العقل. و فسّره بعضٌ بالبراءة الأصليّة. والاستصحاب. وآخرون قصروه على الثاني. و ثالثٌ فسّره بلحن الخطاب، و فحوى الخطاب، ودليل الخطاب. و رابعٌ بعد البراءة الأصليّة و الاستصحاب بالتلازم بين الحكمين، المندرجِ فيه مقدّمةُ الواجب، واستلزامُ الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه الخاصّ، والدلالةُ الالتزاميّة»[2].

ثمّ تكلّم عن كلٍّ منها في مطالب عدا التلازمِ بين الحكمين لم يتحدّث عنه. و لم يذكر من الأقوال حكمَ العقل في مسألة الحسن و القبح، بينما أنّ حكم العقل المقصودَ ـ الذي ينبغي أن يجعل دليلاً ـ هو خصوص التلازم بين الحكمين، وحكمُ العقل في الحسن و القبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقاً، كما سبق بيان بعضها.

و كيفما كان، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقليّ المقابل للكتاب و السنّة هو «كلّ حكمٍ للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعيّ». و بعبارة ثانية هو «كلّ قضيّة عقليّة يتوصّل بها إلى العلم القطعيّ بالحكم الشرعيّ». و قد صرّح بهذا المعنى جماعةٌ من المحقّقين المتأخّرين.[3]

و هذا أمر طبيعيٌّ؛ لأنّه إذا كان الدليل العقليّ مقابلاً للكتاب و السنّة فلابدّ ألّا يعتبر حجّةً إلّا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجّةٌ بذاته؛ فلذلك لايصحّ أن يكون شاملاً للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدّمات العقليّة.

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لايزال مجملاً، وقد وقع خلطٌ و خبطٌ عظيمان في فهم هذا الأمر؛ و لأجل أن تُرفع جميع الشكوك، والمغالطات، والأوهام لابدّ لنا من توضيح

---

١. التزهيد: ضدّ الترغيب.

٢. *الحدائق الناضرة* ١: ٤٠ ـ ٤١.

٣. منهم: صاحب «*دروس في علم الأُصول*» ٢: ٢٠٢.

الأمر بشيء من البسط، كوضع النقاط على الحروف، كما يقولون، فنقول:

١. إنّه قد تقدّم[١] أنّ العقل ينقسم إلى عقل نظريّ، وعقل عمليّ. و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك.

فالمراد من «العقل النظريّ» إدراك ما ينبغي أن يُعلم، أي إدراك الأُمور التي لها واقع. والمراد من «العقل العمليّ» إدراك ما ينبغي أن يُعمل، أي حكمه بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله، أو لا ينبغي فعله.

٢. إنّه ما المراد من العقل ـ الذي نقول: إنّه حجّةٌ ـ من هذين القسمين؟

إن كان المراد «العقلَ النظريَّ» فلا يمكن أن يستقلّ بإدراك الأحكام الشرعيّة ابتداءً، أي لا طريق للعقل أن يعلم ـ من دون الاستعانة بالملازمة ـ أنّ هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسرّ في ذلك واضح؛ لأنّ أحكام الله (تعالى) توقيفيّةٌ، فلا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من مبلّغ الأحكام، المنصوب من قبله (تعالى) لتبليغها؛ ضرورةَ أنّ أحكام الله (تعالى) ليست من القضايا الأوّليّة، وليست ممّا تنالها المشاهدةُ بالبصر و نحوه من الحواسّ الظاهرة، بل الباطنة، و ليست أيضاً ممّا تنالها التجربة و الحدس. و إذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلّغها؟! و شأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر، كاللغات، والخطوط، والرموز، و نحوها.

و كذلك ملاكات الأحكام كنفس الأحكام، لايمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من مبلّغ الأحكام؛ لأنّه ليس عندنا قاعدةٌ مضبوطةٌ نعرف بها أسرار أحكام الله (تعالى) و ملاكاتها التي أُنيطت بها الأحكام عنده[٢]، والظنّ لايغني من الحقّ شيئاً.

و على هذا، فمن نفى حجّيّةَ العقل، وقال: «إنّ الأحكام سمعيّة لا تُدرَك بالعقول» فهوعلى حقّ؛ إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفي استقلال العقل النظريّ في إدراك الأحكام و ملاكاتها. و لعلّ بعض منكري الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع

---

١. تقدّم في المقصد الثاني: ٢٣١.

٢. راجع ما تقدّم في المقصد الثاني: ٢٤٧.

قصد هذا المعنى، كصاحب الفصول[١] و جماعةٍ من الأخباريّين، ولكن خانه التعبيرُ عن مقصوده.[٢] وإذا كان هذا مرادَهم فهو أجنبيٌّ عمّا نحن بصدده من كون الدليل العقليّ حجةً يتوصّل به إلى الحكم الشرعيّ.

إنّنا نقصد من الدليل العقليّ حكمَ العقل النظريّ بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً و بين حكمٍ شرعيٍّ آخرَ، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء، و مقدّمة الواجب، ونحوهما. وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيانٍ، اللازم منه حكمُ الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهمّ في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتَجِ منه فعليّةُ حكم الأهمّ عند الله (تعالى)، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله (تعالى) لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة؛ فإنّ هذه الملازَماتِ و أمثالَها أُمورٌ حقيقيّةٌ واقعيّةٌ يدركها العقل النظريّ بالبداهة، أو بالكسب؛ لكونها من الأوّليّات والفطريّات التي قياساتها معها؛ أو لكونها تنتهي إليها، فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

و إذا قطع العقل بالملازمة ـ و المفروض أنّه قاطعٌ بثبوت الملزوم ـ فإنّه لابدّ أن يقطع بثبوت اللازم و هو ـ أي اللازم ـ حكم الشارع، ومع حصول القطع، فإنّ القطع حجّةٌ يستحيل النهي عنه،[٣] بل به حجّيّة كلّ حجّة كما سبق بيانه.[٤]

و عليه، فهذه الملازمات العقليّة هي كبريات القضايا العقليّة التي بضمّها إلى صغرياتها يتوصّل بها إلى الحكم الشرعيّ. و لا أظنّ أحداً ـ بعد التوجّه إليها، والالتفات إلى حقيقتها ـ يستطيع إنكارَها إلّا السوفسطائيّين الذين ينكرون الوثوق بكلّ معرفة، حتىٰ المحسوسات.

و لا أظنّ أنّ هذه القضايا العقليّةَ هي مقصودة من أنكر حجّيّتَها من الأخباريّين و

---

١. لايخفى أنّ صاحب الفصول لم‌ينكر الملازمةَ مطلقاً، بل أنكر الملازمة الواقعيّة، والتزم بالملازمة الظاهريّة. *راجع الفصول:* ٣٣٧.

٢. أي: لم‌يفِ به التعبيرُ عن مقصوده.

٣. حقّ العبارة هكذا: «ومع حصول القطع يستحيل النهي عنه؛ فإنّه حجّة ذاتاً»؛ فإنّ ذاتية الحجّيّة علّة لاستحالة النهي.

٤. راجع الصفحة: ٣٧٦ ـ ٣٧٩.

غيرهم، وإن أوهم بعضُ عباراتهم ذلك؛ لعدم التمييز بين نقاط البحث.

و إذا عرفت ذلك تعرف أنّ الخلط في المقصود من إدراك العقل النظريّ، وعدمَ التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداءً و ما يدركه منها بتوسّط الملازمة، هو سببُ المحنة في هذا الاختلاف، و سببُ المغالطة التي وقع فيها بعضهم؛ إذ نفى مطلقاً إدراكَ العقل لحكم الشارع، وحجّيّته، قائلاً: «إنّ أحكام الله توقيفيّةٌ لا مَسْرَح للعقول فيها»، وغَفَل عن أنّ هذا التعليل إنّما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداءً و بالاستقلال، و لايصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلْمِهِ بثبوت اللازم، و هو الحكم.

٣. هذا كلّه إذا أُريد من العقل «العقلُ النظريّ».

و أمّا: لو أُريد به «العقلُ العمليّ» فكذلك لايمكن أن يستقلّ في إدراك أنّ هذا ينبغي فعلُهُ عند الشارع أو لاينبغي، بل لامعنى لذلك؛ لأنّ هذا الإدراكَ وظيفة العقل النظريّ؛ باعتبار أنّ كون هذا الفعل ينبغي فعلُهُ عند الشارع بالخصوص أو لاينبغي، من الأُمور الواقعيّة التي تُدرَك بالعقل النظريّ، لابالعقل العمليّ، وإنّما كلّ ماللعقل العمليّ من وظيفةٍ هو أن يستقلّ بإدراك أنّ هذا الفعل في نفسه ممّا ينبغي فعله أو لاينبغي، مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدّس، أو إلى أيّ حاكمٍ آخَرَ، يعني أنّ العقل العمليّ يكون هو الحاكمَ في الفعل، لاحاكياً عن حاكم آخَرَ.

و إذا حصل للعقل العمليّ هذا الإدراك جاء العقل النظريّ عقيبَهُ، فقد يحكم بالملازَمة بين حكم العقل العمليّ و حكم الشارع، و قد لايحكم. و لايحكم بالملازمة إلّا في خصوص مورد مسألة التحسين و التقبيح العقليّين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمّى «الآراءَ المحمودةَ»، والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافّةً بما هم عقلاءُ.

و حينئذٍ ـ بعد حكم العقل النظريّ بالملازمة ـ يُستكشف حكم الشارع على سبيل القطع؛ لأنّه بضمّ المقدمّة العقليّة المشهورة ـ التي هي من الآراء المحمودة التي يدركها العقل العمليّ ـ إلى المقدّمة التي تتضمّن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظريّ، يحصل للعقل النظريّ العلمُ بأنّ الشارع له هذا الحكم؛ لأنّه حينئذٍ يقطع باللازم ـ و هو الحكم ـ بعدَ فَرْضِ قطْعِهِ بثبوت الملزوم و الملازمة.

و من هنا قلنا سابقاً: إنّ المستقلّاتِ العقليّة تنحصر في مسألة واحدة، و هي مسألة التحسين و التقبيح العقليّين؛ لأنّه لايشارك الشارعَ حكمُ العقل العمليّ إلّا فيها، أي إنّ العقل النظريّ لايحكم بالملازمة إلّا في هذا المورد خاصّةً.[1]

وجه حجّيّة [حكم] العقل

٤. إذا عرفت ما شرحناه ـ و هو أنّ العقل النظريّ يقطع باللازم، أعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل، و بعد فرض قطعه بالملازمة ـ، نشرع في بيان وجه حجّيّة [حكم] العقل، فنقول:

لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى أنّ الدليل العقليّ ما أوجب القطع بحكم الشارع، و إذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجّة؛ فإنّه تنتهي إليه حجّيّة كلّ حجّة؛ لأنّه ـ كما تقدّم ـ هو حجّةٌ بذاته، و لا يعقل سلخ الحجّيّة عنه.[2]

و هل تثبت الشريعة إلّا بالعقل؟ و هل يثبت التوحيد و النبوّة إلّا بالعقل؟ و إذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدّق برسالة؟! و كيف نؤمن بشريعة؟! بل كيف نؤمن بأنفسنا و اعتقاداتها؟! و هل العقل إلّا ما عُبِدَ به الرَّحمٰن؟ و هل يُعبَد الديّانُ إلّا به؟

إنّ التشكيك في حكم العقل سفسطةٌ ليس وراءها سفسطةٌ. نعم، كلّ ما يمكن الشكّ فيه هو [من] الصغريات ـ أعني ثبوت الملازمات في المستقلّات العقليّة، أو في غير المستقلّات العقليّة ـ. و نحن إنّما نتكلّم في حجّيّة [حكم] العقل لإثبات الحكم الشرعيّ بعد ثبوت تلك الملازمات. و قد شرحنا في الجزء الثاني مواقعَ كثيرةً من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها في مثل المستقلّات العقليّة، و نفينا بعضاً آخَرَ في مثل مقدّمة الواجب، و مسألة الضدّ.

أمّا: بعد ثبوت الملازمة و ثبوت الملزوم فأيّ معنى للشكّ في حجّيّة [حكم] العقل،

---

١. راجع البحث الرابع في أسباب حكم العقل العمليّ، الجزء الثاني: ٢٣٧ فما بعدها لتعرف السرّ في التخصيص بالآراء المحمودة ـ منه ﷺ ـ.

٢. راجع الصفحة: ٣٨٠.

أو الشكّ في ثبوت اللازم، و هو حكم الشارع؟

ولكن، مع كلّ هذا وقع الشكّ لبعض الأخباريّين في هذا الموضوع،[١] فلا بدّ من تجليته[٢] لكشف المغالطة، فنقول:

قد أشرنا في المقصد الثاني إلىٰ هذا النزاع[٣]، و قلنا: إنّ مرجع هذا النزاع إلىٰ ثلاث نواحٍ، و ذلك حسَبَ اختلاف عباراتهم:

الأُولى: في إمكان أن ينفيَ الشارع حجّيّةَ هذا القطع. و قد اتّضح لنا ذلك بما شرحناه في حجّيّة القطع الذاتيّة من هذا الجزء، فارجِعْ إليه[٤] لتعرف استحالة النهي عن اتّباع القطع.

الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع حجّيّةَ القطع، هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ و قد ادّعى ذلك جملةٌ من الأخباريّين الذين وصل إلينا كلامهم[٥]؛ مدّعين أنّ الحكم الشرعيّ لايتنجّز، ولايجوز الأخذ به إلّا إذا ثبت من طريق الكتاب، و السنّة.

أقول: و مَرَدُّ هذه الدعوى في الحقيقة إلىٰ دعوى تقييد الأحكام الشرعيّة بالعلم بها من طريق الكتاب، و السنّة. و هذا خيرُ ما يُوجَّه به كلامهم. ولكن قد سبق الكلام مفصّلاً في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل من هذا الجزء، فقلنا: إنّه يستحيل تعليق الأحكام على العلم بها مطلقاً، فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاصّ، و هذه الاستحالة ثابتةٌ، حتىٰ لو قلنا بإمكان نفي حجّيّة القطع؛ لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك.[٦]

---

١. وفي «س»: «في هذا الأمر الضروريّ، وهو من غرائب المقالات». والأولى ما في المتن، فإنّ في هذه العبارة مبالغةً في تهجين ما ذكره الأخباريّون، ويفهم منها الإزراء بحالهم، وهو لايليق بشأن المصنّف؛ لأنّ فيها شائبة من الغيبة.

٢. وفي «س»: «تجلية الموضوع».

٣. راجع الصفحة: ٢٢٥.

٤. راجع الصفحة: ٣٨٠.

٥. منهم المحدّث الاسترآبادي في *الفوائد المدنيّة*: ١٢٩ ـ ١٣١، والعلّامة البحرانيّ في *الحدائق الناضرة* ١: ١٣٢.

٦. راجع الصفحة: ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

و أمّا: ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: «إنّ دين الله لايصاب بالعقول»[١] فقد ورد في قباله مثل قولهم: «إنّ لله على الناس حجّتين: حجّةً ظاهرة، و حجّةً باطنة. فأمّا: الظاهرة فالرُسل، و الأنبياء، و الأئمة عليهم السلام، و أمّا: الباطنة فالعقول».[٢]

و الحلّ لهذا التعارض الظاهريّ بين الطائفتين هو أنّ المقصود من الطائفة الأُولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام و مداركها في قبال الاعتماد على القياس، والاستحسان؛ لأنّها واردةٌ في هذا المقام، أي إنّ الأحكام و مدارك الأحكام لاتصاب بالعقول بالاستقلال، و هو حقٌّ، كما شرحناه سابقاً.

و من المعلوم أنّ مقصودَ من يعتمد على الاستحسان في بعض صوره هو دعوى أنّ للعقل أن يدركَ الأحكام مستقلاً، و يدرك ملاكاتِها، و مقصودَ من يعتمد على القياس هو دعوى أنّ للعقل أن يدركَ ملاكاتِ الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. و هذا معنى الاجتهاد بالرأي. و قد سبق[٣] أنّ هذه الإدراكاتِ ليست من وظيفة العقل النظريّ، و لاالعقلِ العمليّ؛ لأنّ هذه أُمور لاتصاب إلّا من طريق السماع من مبلِّغ الأحكام.

و عليه، فهذه الطائفة من الأخبار لامانع من الأخذ بها على ظواهرها؛ لأنّها واردةٌ في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، ولكنّها أجنبيّةٌ عمّا نحن بصدده، وعمّا نقوله في القضايا العقليّة التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعيّ، كما أنّها أجنبيّةٌ عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تُثني على العقل، و تنصّ على أنّه حجّة الله الباطنة؛ لأنّها تثني على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه، لاعلى الظنون و الأوهام، و لاعلى ادّعاءات إدراك ما لايدركه العقل بطبيعته.

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجّيّةَ القطع و النهيِ عنه يجب أن نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

و الجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال: إنّ معناه إدراكُ الشارع و علْمُهُ

---

١. *بحارالأنوار* ٢: ٣٠٣.

٢. *أُصول الكافي* ١: ١٦.

٣. راجع الصفحة: ٤٨٠ـ٤٨٢.

بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء. و هذا شيءٌ آخَرُ غير أمره و نهيه. و النافع هو أن نستكشف أمرَه و نهيَه، فيحتاج إثبات أمره و نهيه إلى دليلٍ آخَرَ سمعيٍّ، و لايكفي فيه ذلك الدليل العقليّ الذي أقصى ما يُستنتج منه أنّ الشارع عالمٌ بحكم العقلاء، أو أنّه حَكَمَ بنفس ما حَكَمَ به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولويّ، أو نهي مولويّ.

أقول: و هذه آخِرُ مرحلةٍ لتوجيه مقالة منكري حجّيّة العقل، و هو توجيه يختصّ بالمستقلّات العقليّة. و لهذا التوجيه صورةٌ ظاهريّةٌ يمكن أن تنطليَ[1] على المبتدئين أكثرَ من تلك التوجيهات في المراحل السابقة. و هذا التوجيه ينطوي على إحدى دعويين:

١. دعوى إنكار الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و قد تقدّم تفنيدها[2] في الجزء الثاني[3]، فلا نعيد.

٢. الدعوى التي أشرنا إليها هناك في الجزء الثاني[4]. و توضيحها:

أنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذمّ فقط، والمدح و الذمّ غير الثواب و العقاب، فاستحقاقهما لايستلزم استحقاق الثواب و العقاب من قِبَلِ المولى. و الذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني، و لايكفي الأوّل.

ولو فرض أنّا صحّحنا الاستلزام للثواب و العقاب فإنّ ذلك لايدركه كلّ أحد. ولو فرض أنّه أدركه كلُّ أحدٍ فإنّ ذلك ليس كافياً للدعوة إلى الفعل إلّا عند الفذّ من الناس[5]. و على أيّ تقديرٍ فُرِضَ، فلا يستغني أكثرُ الناس عن توجيه الأمر من المولى، أو النهيَ منه في مقام الدعوة إلى الفعل، أو الزجر عنه.

و إذا كان نفس إدراك الحسن و القبح غيرَ كافٍ في الدعوة ـ و المفروض [أنّه] لم‌يقم دليل سمعيّ على الحكم ـ فلا نستطيع أن نحكم بأنّ الشارع له أمرٌ و نهيٌ على طبق حكم

---

١. أي: تنجلي وتنكشف. وهذا استعمال عاميّ يتضمّن معنى «تنجلي».

٢. أي: تكذيبها.

٣. راجع المقصد الثاني: ٢٤٤.

٤. راجع المقصد الثاني: ٢٤٥.

٥. أي: الفرد الخاصّ من الناس. وفي «س»: «عندالأوحديّ من الناس».

العقل قد اكتفى عن بيانه اعتماداً على إدراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفاً عن حكمه؛ لاحتمال ألّا يكون للشارع حكمٌ مولويٌّ على طبق حكم العقل حينئذٍ. و «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»؛ لأنّ المدار على القطع في المقام.

والجواب: أنّه قد أشرنا في الحاشية[1] إلىٰ ما يُفنِّد الشقّ الأوّل من هذه الدعوى الثانية؛ إذ قلنا: الحقّ أنّ معنى استحقاق المدح ليس إلّا استحقاقَ الثواب، و معنى استحقاق الذمّ ليس إلّا استحقاقَ العقاب، لا أنّهما شيئان أحدهما يستلزم الآخَر؛ لأنّ حقيقة المدح و المقصودَ منه هو المجازاة بالخير، لا المدحُ باللسان، و حقيقةَ الذمّ و المقصودَ منه هو المجازاة بالشرّ، لا الذمُّ باللسان. و هذا المعنى هو الذي يحكم به العقل؛ و لذا قال المحقّقون من الفلاسفة: «إنّ مدحَ الشارع ثوابُهُ، و ذمَّه عقابُهُ».[2] و أرادوا هذا المعنى.

بل بالنسبة إلى الله (تعالى) لا معنى لفرض استحقاق المدح و الذمّ اللسانيَّيْن عنده، بل ليست مجازاته بالخير إلّا الثوابَ، و ليست مجازاته بالشرّ إلّا العقابَ.

و أمّا الشقّ الثاني من هذه الدعوى: فالجواب عنه: أنّه لمّا كان المفروض أنّ المدح و الذمّ من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافّةً فلا بدّ أن يُفرض فيه أن يكون صالحاً لدعوة كلّ واحد من الناس. و من هنا نقول: إنّه مع هذا الفرض يستحيل توجيهُ دعوةٍ مولويّةٍ من الله (تعالى) ثانياً؛ لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلّف إلّا من باب التأكيد، و لفْتِ النظر؛ و لذا ذهبنا هناك إلى أنّ الأوامر الشرعيّة، الواردةَ في موارد حكم العقل ـ مثل وجوب الطاعة و نحوها ـ يستحيل فيها أن تكون أوامرَ تأسيسيّةً ـ أي مولويّة ـ بل هي أوامرُ تأكيديّةٌ، أي إرشاديّة.

و أمّا: أنّ هذا الإدراكَ لا يدعو إلّا الفذَّ[3] من الناس، فقد يكون صحيحاً، و لكن لا يضرّ في مقصودنا؛ لأنّه لا نقصد من كون حكم العقل داعياً أنّه داعٍ بالفعل لكلّ أحد، بل إنّما نقصد ـ و هو النافع لنا ـ أنّه صالحٌ للدعوة. و هذا شأن كلّ داعٍ حتىٰ الأوامر المولويّة؛ فإنّه

---

١. راجع تعليقته على المتن في الصفحة: ٢٤٥.

٢. ممّن قال به الحكيم السبزواريّ في شرح الأسماء: ٣٢١.

٣. وفي «س»: «إلّا الأوحديّ».

لايُترقَّب منها إلّا صلاحيَّتُها للدعوة، لافعليّةُ الدعوة؛ لأنّه ليس قوامُ كون الأمر أمراً من قِبل الشارع، أو من قبل غيره فعليّةَ دعوته لجميع المكلّفين، بل الأمر في حقيقته ليس هو إلّا جَعْلَ مايصلح أن يكون داعياً، يعني ليس المجعول في الأمر فعليَّةَ الدعوة. و عليه، فلا يضرّ في كونه صالحاً للدعوة عدمُ امتثال أكثر الناس.

تمرينات (٥٧)

١. ماهو الدليل العقلي؟

٢. ماالمراد من العقل النظريّ والعقل العمليّ؟

٣. ماالمراد من العقل الذي نقول حكمه حجّة؟

٤. ماالوجه في حجّيّة حكم العقل؟



الباب الخامس

حجّيّة الظواهر

تمهيدات

١. تقدمّ في الجزء الأوّل[1]: أنّ الغرض من المقصد الأوّل تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحيةٍ عامّة. و الغاية منه ـ كما ذكرنا ـ تنقيحُ صغريات أصالة الظهور. و طبعاً إنّما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس.

و قلنا: إنّنا سنبحث عن الكبرى ـ و هي حجّيّة «أصالة الظهور» ـ في المقصد الثالث. و قد حلّ بحمد الله (تعالى) موضع البحث عنها.

٢. إنّ البحث عن حجّيّة الظواهر من توابع البحث عن الكتاب، والسنّة، أعني أنّ الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب، والسنّة، بل إنّما نحتاج إلى إثبات حجّيّتها لغرض الأخذ بالكتاب، والسنّة،[2] فهي من متمّمات حجيّتهما؛ إذ من الواضح أنّه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجّة. و النصوص التي هي قطعيّة الدلالة أقلّ القليل فيهما.

٣. تقدّم أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ مالم يدلّ دليلٌ قطعيٌ على حجّيّته،[3] و الظواهر من جملة الظنون، فلا بدّ من التماس دليلٍ قطعيٍ على حجّيّتها ليصحّ التمسّك بظواهر الآيات، والأخبار. و سيأتي بيان هذا الدليل.[4]

---

١. تقدّم في المقصد الأوّل: ٦٥.

٢. فلايبحث عن حجيّتها بنفسها.

٣. تقدّم في الصفحة: ٣٧٦.

٤. يأتي في الصفحة: ٤٩٤ وما بعدها.

٤. إنّ البحث عن الظهور يتمّ بمرحلتين:

الأُولى: في أنّ هذا اللفظ المخصوص ظاهرٌ في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر؟ و المقصد الأوّل كلّه متكفّلٌ[١] بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التـي وقـع الخـلاف فـي ظهورها، كالأوامر، و النواهي، والعموم، والخصوص، و الإطـلاق، والتـقييد. و هـي فـي الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

الثانية: في أنّ اللفظ الذي قد أحرز ظهورُهُ هل هو حجّةٌ عند الشارع في ذلك المعنى، فيصحّ أن يحتجّ به المولى على المكلّفين، و يصحّ أن يحتجّ به المكلّفون؟

و البحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عُقد من أجله هـذا البـاب، و هـو الكبرى التي إذا ضممناها إلى صغرياتها يتمّ لنا الأخذ بظواهر الآيات، والروايات.

٥. إنّ المرحلة الأُولى ـ و هي تشخيص صغريات أصالة الظهور ـ تقع بصورة عامّة في موردين:

الأوّل: في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فإنّه إذا أُحرز وضعُهُ له لا محالة يكون ظاهراً فيه، نحو وَضْعِ صيغة «افعل» للوجوب، و الجملةِ الشرطيّة لما يستلزم المفهوم. إلى غير ذلك.

الثاني: في قيام قرينة عامّة أو خاصّة على إرادة المعنى من اللفظ. و الحاجةُ إلى القرينة إمّا في مورد إرادة غير ما وُضع له اللفظ، و إمّا في مورد اشتراك اللفظ في أكثرَ من معنى. و مع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة، سواء كانت القرينة متّصلة، أو منفصلة.

و إذا اتّضحت هذه التمهيدات فينبغي أن نتحدّثَ عمّا يُهمّ من كلّ من المرحلتين فـي مباحثَ مفيدةٍ في الباب.

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشكّ في الموردين السابقين فهناك طـرُقٌ لمـعرفة وضـع الألفـاظ، و مـعرفة القرائن العامّة:

---

١. أي ملتزم.

منها: أن يتتبّع الباحث بنفسه استعمالاتِ العرب، ويعملَ رأيه و اجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان، والمعرفةِ بالنكات البيانيّة. و نظير ذلك مااستنبطناه من أنّ كلمة «الأمر» لفظٌ مشترك بين ما يفيد معنى «الشيء» و «الطلب»[١]. و ذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين، واختلاف الجمع فيها بحسبهما.

ومنها: أن يرجع إلى علامات الحقيقة و المجاز، كالتبادر، وأخواته. و قد تقدّم الكلام عن هذه العلامات[٢].

ومنها: أن يرجع إلى أقوال علماء اللغة. و سيأتي بيان قيمة أقوالهم.

و هناك أُصولٌ اتّبعها بعضُ القدماء[٣] لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها في موارد تعارض أحوال اللفظ. والحقّ أنّه لا أصل لها مطلقاً؛ لأنّه لا دليل على اعتبارها.[٤] وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم[٥].

وهي مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك و بين الحقيقة و المجاز، و مثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً.

أمّا: أنّه لا دليل على اعتبارها؛ فلأنّ حجّيّة مثل هذه الأُصول لابدّ من استنادها إلى بناء العقلاء. و المسلّم من بنائهم هو ثبوته في الأُصول التي تجري لإثبات مرادات المتكلّم، دون ما يجري لتعيين وضع الألفاظ و القرائن. و لا دليلَ آخَرَ في مثلها، غير بناء العقلاء.

حجّيّة قول اللغويّ

إنّ أقوال اللغويّين لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ؛ لأنّ أكثر المدوّنين

---

١. كما مرّ في المقصد الأوّل: ٧٤.

٢. تقدّم في المقصد الأوّل: ٤٠ ـ ٤٤.

٣. بل بعض المتأخّرين، كالمحقق القمّي، وصاحب الفصول. فراجع *القوانين* ١: ٣٢، و*الفصول*: ٤٠.

٤. وقال المحقّق الخراسانيّ: «إنّها استحسانيّة لا اعتبار لها إلّا إذا كانت موجبةً لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل اعتبارها بدون ذلك». *كفاية الأُصول*: ٣٥.

٥. تقدّم في المقصد الأوّل: ٤٩.

للّغة هَمُّهم أن يذكروا المعانيَ التي شاع استعمال اللفظ فيها، من دون كثيرِ عنايةٍ منهم بتمييز المعاني الحقيقيّة من المجازيّة إلّا نادراً، عدا *الزَمَخشريّ* في كتابه «أساس اللغة»، وعدا بعض المؤلّفات في فقه اللغة.

و على تقدير أن ينصّ اللغويون على المعنى الحقيقيّ، فإن أفاد نصُّهم العلْمَ بالوضع فهو، وإلّا فلا بدّ من التماس الدليل على حجّيّة الظنّ الناشئ من قولهم. و قيل في الاستدلال عليه وجوه من الأدلّة، لا بأس بذكرها و ما عندنا فيها:

أوّلاً: قيل: «الدليل الإجماع».[1] و ذلك؛ لأنّه قائمٌ على الأخذ بقول اللغويّ، بلا نكيرٍ من أحد، وإن كان اللغويّ واحداً.

أقول: و أنّىٰ لنا بتحصيل هذا الإجماع العمليّ المدّعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء؟ و على تقدير تحصيله، فأنّىٰ لنا من إثبات حجّيّة مثله؟ و قد تقدّم البحث مفصّلاً عن منشأ حجّيّة الإجماع،[2] و ليس هو ممّا يشمل هذا المقام بما هو حجّة؛ لأنّ المعصوم لايرجع إلى نصوص أهل اللغة، حتىٰ يستكشف من الإجماع موافقته في هذه المسألة، أي رجوعه إلى أهل اللغة عملاً.

ثانياً: قيل: «الدليل بناء العقلاء»[3]؛ لأنّ من سيرة العقلاء و بنائهم العمليّ الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأُمور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة و إعمال الرأي و الاجتهاد، كالشؤون الهندسيّة و الطبّيّة، ومنها: اللغات و دقائقها، و من المعلوم أنّ اللغويّ معدودٌ من أهل الخبرة في فنّه. و الشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العمليّة،

---

١. قال الشيخ الأنصاريّ في *فرائد الأُصول* ١: ٧٤: «وقد حكي عن السيّد في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك». ولكن لم نعثر عليها في كلمات السيّد المرتضى.

وفي أوثق الوسائل نسب دعوى الاتّفاق إلى العلاّمة الطباطبائيّ في شرح الوافية (مخطوط). راجع *أوثق الوسائل*: ١٠١.

و السيّد المجاهد نَسَبها إلى أُستاذه، و المحقّق السبزواريّ. راجع *مفاتيح الأُصول*، ٦١ ـ ٦٢.

٢. وهو استكشاف قول المعصوم عن الإجماع.

٣. والقائل هو المحقّق السبزواريّ في رسالة الغناء (مخطوطة) على ما في *مفاتيح الأُصول*: ٦٢. وقال به أيضاً المحقّق الشيخ محمد تقي الأصفهانيّ في *هداية المسترشدين*: ٤١.

فيستكشف من ذلك موافقته لهم، و رضاه بها.

أقول: إنّ بناء العقلاء إنّما يكون حجّة إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع و إمضاؤه لطريقتهم. و هذا بديهيٌ. ولكن نحن نناقش إطلاق المقدّمة المتقدّمة القائلة: «إنّ موافقة الشارع لبناء العقلاء تُستكشف من مجرّد عدم ثبوت ردْعِهِ عن طريقتهم»، بل لايحصل هذا الاستكشاف إلّا بأحد شروط ثلاثة، كلُّها غير متوفِّرة في المقام:

١. ألّا يكون مانعٌ من كون الشارع متّحدَ المسلك مع العقلاء في البناء و السيرة؛ فإنّه في هذا الفرض لابدّ أن يستكشف أنّه متّحدُ المسلك معهم بمجرّد عدم ثبوت رَدْعِهِ؛ لأنّه من العقلاء، بل رئيسهم. ولو كان له مسلكٌ ثانٍ لبيَّنه، ولعرفناه، وليس هذا ممّا يخفى.

و من هذا الباب الظواهر، و خبر الواحد؛ فإنّ الأخذ بالظواهر، والاعتمادَ عليها في التفهيم ممّا جرَتْ عليه سيرة العقلاء، والشارع لابدّ أن يكون متّحدَ المسلك معهم؛ لأنّه لامانع من ذلك بالنسبة إليه، و هو منهم بما هم عقلاءُ و لم‌يثبت منه رَدْعٌ. و كذلك يقال في خبر الواحد الثّقةِ؛ فإنّه لا مانع من أن يكون الشارع متّحدَ المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام، و لم‌يثبت منه الردع.

أمّا: الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متّحدَ المسلك مع العقلاء في ذلك؛ لأنّه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشؤون، حتى يمكن فرض أن تكون له سيرةٌ عمليّةٌ في ذلك، لا سيّما في اللغة العربيّة.

٢. إذا كان هناك مانعٌ من أن يكون الشارع متّحدَ المسلك مع العقلاء، فلا بدّ أن يثبت لدينا جريان السيرة العمليّة، حتّى في الأُمور الشرعيّة بمرأى و مَسْمَعٍ من الشارع، فإذا لم‌يثبت حينئذٍ الردع منه يكون سكوتُهُ من قبيل التقرير لمسلك العقلاء. و هذا مثل الاستصحاب، فإنّه لمّا كان مورده الشكُّ في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتّحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة؛ إذ لا معنى لفرض شكِّهِ في بقاء حكمه، ولكن لمّا كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه، حتى في الأُمور الشرعيّة، و لم‌يثبت رَدْعُ الشارع عنه، فإنّه يستكشف منه إمضاؤه لطريقتهم.

أمّا: الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلائيّة في الأخذ بقول

اللغويّ في خصوص الأُمور الشرعيّة، حتىٰ يستكشف من عدم ثبوت رَدْعِهِ رضاه بهذه السيرة في الأُمور الشرعيّة.

٣. إذا انتفى الشرطان المتقدّمان فلا بدّ حينئذٍ من قيام دليل خاصّ قطعيّ علىٰ رِضا الشارع و إمضائه للسيرة العمليّة عند العقلاء. و في مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ كافيةٌ في ثبوت الردع عن هذه السيرة العمليّة.

ثالثاً: قيل: «الدليل حكم العقل»؛ لأنّ العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلابدّ أن يحكم الشارع بذلك أيضاً؛ إذ إنّ هذا الحكم العقليّ من الآراء المحمودة التي تطابقَتْ عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. و بهذا الحكم العقليّ أوجبنا رجوع العاميّ إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر أنّا اشترطنا في المجتهد شروطاً خاصّة، كالعدالة، و الذكورة، لدليل خاصّ. و هذا الدليل الخاصّ غير موجود في الرجوع إلى قول اللغويّ؛ لأنّه في الشؤون الفنّيّة لم‌يحكم العقل إلّا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به، من دون اعتبار عدالة، أو نحوها، كالرجوع إلى الأطبّاء و المهندسين. و ليس هناك دليل خاصّ يَشترط العدالة، أو نحوَها في اللغويّ، كما ورد في المجتهد.

أقول: و هذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجّيّة قول اللغويّ، ولم‌أجد الآنَ ما يقدح به.

الظهور التصوريّ و التصديقيّ

قيل: «إنّ الظهور على قسمين: تصوّريّ، و تصديقيّ.

١. الظهور التصوّريّ الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوصٍ، و هو عبارةٌ عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغويّة أو العرفيّة. و هو تابعٌ للعلم بالوضع، سواء كانت في الكلام أو في خارجه قرينةٌ على خلافه أو لم‌تكن.

٢. الظهور التصديقيّ الذي ينشأ من مجموع الكلام، و هو عبارةٌ عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمّنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابِقةً لدلالة المفردات، وقد تكون مغايرةً لها، كما إذا احتفّ الكلام بقرينة توجب صَرْفَ مُفاد جملة الكلام عمّا يقتضيه مفاد

المفردات. و الظهور التصديقيّ يتوقّف على فراغ المتكلّم من كلامه، فإنّ لكلّ متكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن، فمادام متشاغلاً بالكلام لاينعقد لكلامه الظهورُ التصديقيّ.

و يستتبع هذا الظهورَ التصديقيّ ظهورٌ ثانٍ تصديقيٌّ، وهو الظهور بأنّ هذا هو مراد المتكلّم، و هذا هو المعيَّن لمراد المتكلّم في نفس الأمر، فيتوقّف على عدم القرينة المتّصلة، والمنفصلة؛ لأنّ القرينة مطلقاً تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقيّ الأوّل؛ فإنّه لا تهدمه القرينة المنفصلة».[1]

أقول: و نحن لانتعقّل هذا التقسيم، بل الظهور قسمٌ واحدٌ، وليس هو إلّا دلالةَ اللفظ على مراد المتكلّم. و هذه الدلالة هي التي نسمّيها «الدلالةَ التصديقيّة»، و هي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلّم العلمُ بمراده من اللفظ، أو يلزمَ منه الظنّ بمراده. و الأوّل يسمّى «النصّ»، و يختصّ الثاني باسم «الظهور».

و لا معنى للقول بأنّ اللفظ ظاهرٌ ظهوراً تصوّريّاً في معناه الموضوع له. وقد سبق في الجزء الأوّل[2] بيان حقيقة الدلالة، وأنّ ما يسمّونه بالدلالة التصوّريّة ليست بدلالة، وإنّما كان ذلك منهم تسامحاً في التعبير، بل هي من باب تداعي المعاني، فلا علم و لا ظنّ فيها بمراد المتكلّم، فلا دلالة، فلا ظهور، وإنّما كان خطورٌ. و الفرق بعيد بينهما.

و أمّا: تقسيم الظهور التصديقيّ إلى قسمين فهو أيضاً تسامحٌ؛ لأنّه لايكون الظهور ظهوراً إلّا إذا كشف عن المراد الجدّيّ للمتكلّم، إمّا على نحو اليقين، أو الظنّ. فالقرينة المنفصلة لامحالة تهدم الظهور مطلقاً.

نعم، قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطعٌ بدويٌّ، أو ظنٌّ بدويٌّ، يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذٍ: «قد انعقد للكلام ظهورٌ على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة». و هذا كلام شائع عند الأُصوليّين[3]، و في الحقيقة أنّ غرضَهم من ذلك، الظهورُ الابتدائيّ البدويّ الذي

---

١. انتهى كلام المحقّق النائينيّ ملخّصاً. راجع *فوائد الأصول* ٣: ١٣٩ ـ ١٤٠.

٢. تقدّم في المقصد الأوّل: ٣٧.

٣. كما تقدّم في المقصد الأوّل: ١٥٥ ـ ١٥٦.

يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لأنّه هناك ظهوران: ظهورٌ لايزول بالقرينة المنفصلة، وظهور يزول بها. و لا بأس أن يسمّى هذا الظهور البدويّ «الظهورَ الذاتيّ». و تسميته بالظهور مسامحةٌ على كلّ حال.

و على كلّ حال ـ سواء سمّيت الدلالة التصوّريّة ظهوراً أم لم‌تُسَمَّ، وسواء سمّيَ الظنّ البدويّ ظهوراً أم لم‌يسمّ ـ فإنّ موضع الكلام في حجّيّة الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلّم بما هو كاشفٌ، وإن كان كشفاً نوعيّاً.

وجه حجّيّة الظهور

إنّ الدليل على حجّيّة الظاهر منحصرٌ في بناء العقلاء. و الدليل يتألّف من مقدّمتين قطعيّتين، على نحو ما تقدّم في الدليل على حجّيّة خبر الواحد من طريق بناء العقلاء. و تفصيلهما هنا أن نقول:

المقدّمة الأُولى: أنّه من المقطوع به الذي لايعتريه الريب أنّ أهل المحاورة من العقلاء قد جرَتْ سيرتُهم العمليّة و تَبانيهم في محاوراتهم الكلاميّة على اعتماد المتكلّم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، و لايَفرضون عليه أن يأتي بكلام قطعيّ في مطلوبه لايحتمل الخلاف. و كذلك ـ تبعاً لسيرتهم الأُولى ـ تَبانَوْا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلّم و الأخذ بها في فهم مقاصده، ولايحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصّاً في مطلوبه لايحتمل الخلاف.

فلذلك، يكون الظاهر حجّةً للمتكلّم على السامع، يحاسبه عليه، و يحتجّ به عليه لو حمله على خلاف الظاهر، و يكون أيضاً حجّةً للسامع على المتكلّم، يحاسبه عليه، و يحتجّ به عليه لو ادّعى خلافَ الظاهر. و من أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره، و يُدان به[1] و إن لم‌يكن نصّاً في المراد.

المقدّمة الثانية: أنّ من المقطوع به أيضاً أنّ الشارع المقدّس لم‌يخرج في محاوراته و استعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده، بدليل أنّ الشارع

---

١. أي يحكم عليه بإقراره.

من العقلاء، بل رئيسهم، فهو متّحد المسلك معهم، ولا مانع من اتّحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قِبَلِه ما يخالفه.

وإذا ثبتت هاتان المقدّمتان القطعيّتان لا محالة يثبت ـ على سبيل الجزم ـ أنّ الظاهر حجّةٌ عند الشارع، حجّةٌ له على المكلّفين، وحجّةٌ معذِّرةٌ للمكلّفين.

هذا، ولكن وقعَتْ لبعض الناس شكوكٌ في عموم كلٍّ من المقدّمتين، لابدّ من التعرّض لها، و كشف الحقيقة فيها.

أمّا المقدّمة الأُولى: فقد وقعَتْ عدّةُ أبحاث فيها:

١ ـ في أنّ تَبانيَ العقلاء على حجّيّة الظاهر هل يُشترط فيه حصول الظنّ الفعليّ بالمراد؟

٢ ـ في أنّ تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظنّ بخلاف الظاهر؟

٣ ـ في أنّ تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة؟

٤ ـ في أنّ تبانيهم هل هو مختصٌّ بمن قُصِد إفهامُه فقط، أو يعمّ غيرهم، فيكون الظاهر حجّةً مطلقاً؟

و أمّا المقدّمة الثانية: فقد وقع البحث فيها في حجّيّة ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: «إنّ الشارع رَدَعَ عن الأخذ بظواهر الكتاب، فلم يكن متّحدَ المسلك فيه مع العقلاء»[1]. و هذه المقالة منسوبةٌ إلى الأخباريّين.[2] و عليه، فينبغي البحث عن كلّ واحدٍ واحدٍ من هذه الأُمور، فنقول:

ا. اشتراط الظنّ الفعليّ بالوفاق

قيل: «لابدّ في حجّيّة الظاهر من حصول ظنٍّ فعليّ بمراد المتكلّم، وإلّا فهو ليس بظاهر».[3] يعني أنّ المقوّم لكون الكلام ظاهراً حصولُ الظنّ الفعليّ للمخاطب بالمراد منه،

---

١. *الفوائد المدنيّة*: ١٢٨، و*الدّرر النجفيّة*: ١٧٤.

٢. نُسب إليهم في *فرائد الأُصول* ١: ٥٦.

٣. هذا ما نَسَبه الشيخ الأنصاريّ في *فرائد الأُصول* ١: ٧٢ إلى بعض متأخّري المتأخّرين من معاصريه. وقيل: هو المحقّق الكلباسيّ صاحب الإشارات.

وإلّا فلا يكون ظاهراً، بل يكون مجملاً.

أقول: من المعلوم أنّ الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه بحالةٍ يكون كاشفاً عن مراد المتكلّم، ودالّاً عليه، والظنّ بما هو ظنّ أمرٌ قائمٌ بالسامع، لا باللفظ. فكيف يكون مقوّماً لكون اللفظ ظاهراً؟! وإنّما أقصى ما يقال أنّه يستلزم الظنّ، فمن هذه الجهة يُتوهّم أنّ الظنّ يكون مقوّماً لظهوره.

وفي الحقيقة أنّ المقوّم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاورة هو كشفه الذاتيّ عن المراد، أي كون الكلام من شأنه أن يثير[1] الظنَّ عند السامع بالمراد منه، وإن لم يحصل ظنٌّ فعليٌّ للسامع؛ لأنّ ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقوّمةُ لكونه ظاهراً عند أهل المحاورة. والمَدرَك لحجّيّة الظاهر ليس إلّا بناءَ العقلاء، فهو المتّبع في أصل الحجّيّة، وخصوصيّاتها. ألا ترى [أنّه] لايصحّ للسامع أن يحتجّ بعدم حصول الظنّ الفعليّ عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته، مهما كان السببُ لعدم حصول ظنّه، مادام أنّ اللفظ بحالة من شأنه أن يثير الظنّ لدى عامّة الناس؟

وهذا ما يسمّى بالظنّ النوعيّ، فيُكتفى به في حجّيّة الظاهر، كما يُكتفى به في حجّيّة خبر الواحد ـ كما تقدّم[2] ـ، وإلّا لو كان الظنّ الفعليّ معتبراً في حجّيّة الظهور لكان كلّ كلام في آنٍ واحدٍ حجّةً بالنسبة إلى شخصٍ، غيرَ حجّةٍ بالنسبة إلى شخصٍ آخَرَ. وهذا ما لا يتوهّمه أحد. ومن البديهيّ أنّه لايصحّ ادّعاء أنّ الظاهر لكي يكون حجّةً لابدّ أن يستلزم الظنّ الفعليّ عند جميع الناس بغير استثناء، وإلّا فلا يكون حجّةً بالنسبة إلى كلّ أحد.

ب. اعتبار عدم الظنّ بالخلاف

قيل: «إن لم يعتبر الظنّ بالوفاق فعلى الأقلّ يعتبر ألّا يحصل ظنٌّ بالخلاف».[3]

---

١. أي: أن يهيج ويتوجّه.

٢. تقدّم في الصفحة: ٤٤٧.

٣. وهذا أيضاً نسبه الشيخ الأنصاريّ في الفرائد إلى بعض متأخّري المتأخّرين من معاصريه. وقيل: هو المحقّق الكلباسيّ.

قال الشيخ صاحب «الكفاية» في ردّه: «و الظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها [أي: الظواهر] من غير تقييد بإفادتها الظنّ فعلاً، و لا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعاً؛ ضرورة أنّه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظنّ بالوفاق، و لا بوجود الظنّ بالخلاف».[1]

أقول: إن كان منشأ الظنّ بالخلاف أمراً يصحّ في نظر العقلاء الاعتمادُ عليه في التفهيم فإنّه لا ينبغي الشكّ في أنّ مثل هذا الظنّ يضرّ في حجّيّة الظهور، بل ـ على التحقيق ـ لا يبقى معه ظهورٌ للكلام حتىٰ يكون موضعاً لبناء العقلاء؛ لأنّ الظهور يكون حينئذٍ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتىٰ لو فرض أنّ ذلك الأمرَ ليس بأمارة معتبرة عند الشارع؛ لأنّ الملاك في ذلك بناء العقلاء.

و أمّا: إذا كان منشأ الظنّ ليس ممّا يصحّ الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظنّ من ناحية بناء العقلاء على اتّباع الظاهر؛ لأنّ الظهور قائمٌ في خلافه، و لا ينبغي الشكّ في عدم تأثير مثله في تَبانيهم على حجّيّة الظهور. و الظاهر أنّ مراد الشيخ صاحب «الكفاية» من «الظنّ بالخلاف» هذا القسم الثاني فقط، لا ما يعمّ القسمَ الأوّلَ.

و لعلّ مراد القائل باعتبار عدم الظنّ بالخلاف هو القسم الأوّل فقط، لا ما يعمّ القسمَ الثانيَ، فيقع التصالح بين الطرفين.

ج. أصالة عدم القرينة

ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى أنّ الأُصول الوجوديّة ـ مثل أصالة الحقيقة، و أصالة العموم، و أصالة الإطلاق، و نحوها التي هي كلّها أنواع لأصالة الظهور ـ ترجع كلّها إلىٰ أصالة عدم القرينة،[2] بمعنى أنّ أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، و أصالة العموم إلى أصالة عدم المخصّص... و هكذا.

و الظاهر أنّ غرضه من الرجوع أنّ حجّيّة أصالة الظهور إنّما هي من جِهة بناء العقلاء على حجّيّة أصالة عدم القرينة.

---

١. كفاية الأُصول: ٣٢٤.

٢. فرائد الأُصول ١: ٦٨.

و ذهب الشيخ صاحب «الكفاية» إلى العكس من ذلك[١] ـ أي: إنّه يرى أنّ أصالة عـدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور ـ يعني أنّ العقلاء ليس لهم إلّا بناء واحد، و هو البناء على أصالة الظهور، و هو نفسه بناءٌ على أصالة عدم القرينة، لا أنّـه هـناك بـناءان عندهم: بناءٌ على أصالة عدم القرينة، و بناءٌ آخَرُ على أصالة الظهور، و البناء الثاني بـعد البناء الأوّل، و متوقّفٌ عليه، و لا أنّ البناء على أصالة الظهور مرجع حجّيّتِهِ و مـعناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحقّ أنّ الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم، و لا كما أفاده صاحب «الكفاية»؛ فإنّه ليس هناك أصل عند العقلاء غيرُ أصالة الظهور يصحّ أن يقال له: «أصالة عدم القرينة»؛ فضلاً عن أن يكون هو المرجعَ لأصالة الظهور، أو أنّ أصالة الظهور هي المرجعُ له.

بيان ذلك أنّه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور لابدّ أن يحتمل أنّ المتكلّم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. و هذا الاحتمال لا يخرج عن إحدى صورتين، لا ثالثة لهما:

الأُولى: أن يحتمل إرادة خلاف الظاهر، مع العلم بعدم نصب قرينة من قِبَلِه، لا متّصلةٍ و لا منفصلةٍ. و هذا الاحتمال، إمّا من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة، أو احتمال قصد الإيهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل، أو لغير ذلك؛ فإنّه في هذه الموارد يُلْزَم المتكلّم بظاهر كلامه، فيكون حجّةً عليه، و يكون حجّةً له أيضاً على الآخَرين. و لا تُسمع منه دعوى الغفلة، و نحوها، وكذلك لا تسـمع مـن الآخـرين دعـوى احـتمالهم للـغفلة، و نحوها. و هذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي إنّ الظهور هو الحجّة عندهم ـ كالنصّ ـ بإلغاء كلّ تلك الاحتمالات.

و من الواضح أنّه في هذه الموارد لا مَوقع لأصالة عدم القرينة، سالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنّه لا احتمال لوجودها، حتىٰ نحتاج إلى نفيها بالأصل. فلا موقع إذن في هذه الصـورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، و لا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

الثانية: أن يحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيتْ علينا؛ فإنّه في هذه الصورة يكون موقعٌ لتوهّم جريان أصالة عدم القرينة، ولكن في الحقيقة أنّ مـعنى بـناء

---

١. *كفاية الأصول*: ٣٢٩؛ *الحاشية على الفرائد*: ٤٦.

العقلاء على أصالة الظهور ـ كما تقدّم ـ أنّهم يعتبرون الظهور حجّةً ـ كالنصّ ـ بإلغاء احتمال الخلاف، أيَّ احتمالٍ كان. و من جملة الاحتمالات التي تُلغى ـ إن وُجدَتْ ـ احتمالُ نصب القرينة، وحكمه حكم احتمال الغفلة، ونحوها من جهة أنّه احتمال ملغيٌّ و منفيٌّ لدى العقلاء.

و عليه، فالمنفيّ عند العقلاء هو الاحتمال، لا أنّ المنفيّ وجود القرينة الواقعيّة؛ لأنّ القرينة الواقعيّة غيرَ الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء، ولا تُضرّ في الظهور، حتىٰ يُحتاج إلىٰ نفيها بالأصل، بينما أنّ معنى أصالة عدم القرينة ـ لو كانت ـ البناء على نفي وجود القرينة، لا البناءُ على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور، ليس شيئاً آخَرَ.

و إذا اتّضح ذلك يكون واضحاً لدينا أنّه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصلٌ يقال له: «أصالة عدم القرينة»، حتىٰ يقال برجوعه إلى أصالة الظهور، أو برجوعها إليه، سالبة بانتفاء الموضوع.

والخلاصة أنّه ليس لدى العقلاء إلّا أصلٌ واحد، هو أصالة الظهور، وليس لهم إلّا بناءٌ واحد، وهو البناء علىٰ إلغاء كلّ احتمال ينافي الظهور ـ من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمّد الإيهام، أو نصب القرينة على الخلاف، أو غير ذلك ـ فكلّ هذه الاحتمالات ـ إن وُجِدَتْ ـ مُلغاة في نظر العقلاء، وليس معنى إلغائها إلّا اعتبارَ الظهور حجّةً كأنّه نصٌّ لا احتمال معه بالخلاف، لا أنّه هناك لدى العقلاء أُصولٌ متعدّدة و بناءات مترتّبة مترابطة، كما ربّما يتوهّم، حتىٰ يكون بعضها متقدّماً على بعض، أو بعضها يُسانِد[1] بعضاً.

نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بـ«أصالة عدم الغفلة» من باب المسامحة، وكذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بأصالة عدمها... و هكذا في كلّ تلك الاحتمالات، ولكن ليس ذلك إلّا تعبيراً آخَرَ عن أصالة الظهور. و لعلّ من يقول برجوع أصالة الظهور إلىٰ أصالة عدم القرينة[2]، أو بالعكس[3] أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة. و حينئذٍ

---

١. أي: يعاضد.

٢. وهو الشيخ الأنصاريّ، كما مرّ.

٣. وهو المحقّق الخراسانيّ، كما مرّ.

لو كان هذا مرادَهم، لكان كلّ من القولين صحيحاً، ولكان مآلهما واحداً، فلا خلاف.

د. حجّيّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام

ذهب المحقّق القمّيّ في قوانينه[1] إلى عدم حجّيّة الظهور بالنسبة إلى من لم‌يُقصد إفهامه بالكلام. و مثّل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا و أمثالهم الذين لم‌يشافَهوا بالكتاب العزيز، وبالسنّة؛ نظراً إلى أنّ الكتاب العزيز ليست خطاباته موجّهةً لغير المشافهين، و ليس هو من قبيل تأليفات المصنّفين التي يقصد بها إفهام كلّ قارئ لها.

و أمّا: السنّة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لايقصد منها إلّا إفهام السائلين، دون [مَن] سواهم.

أقول: إنّ هذا القول لايستقيم، و قد ناقشه كلّ من جاء بعده من المحقّقين،[2] و خلاصة ما ينبغي مناقشته به أن يقال: إنّ هذا كلامٌ مجملٌ غير واضح، فما الغرض من نفي حجّيّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟

١. إن كان الغرض أنّ الكلام لا ظهورَ ذاتياً له بالنسبة إلى هذا الشخص فهو أمر يكذّبه الوجدان.

٢. وإن كان الغرض ـ كما قيل[3] في توجيه كلامه ـ دعوى أنّه ليس للعقلاء بناءٌ على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك. قال الشيخ الأنصاريّ في مقام ردّه: «إنّه لا فرق في العمل بالظهور اللفظيّ، و أصالة عدم الصارف عن الظاهر بين مَنْ قُصِدَ إفهامُه، و من لم‌يُقصد».[4]

٣. و إن كان الغرض ـ كما قيل[5] في توجيه كلامه أيضاً ـ أنّه لمّا كان من الجائز عقلاً أن

---

١. *قوانين الأُصول* ١: ٣٩٨، و ٢: ١٠٣.

٢. منهم: الشيخ الأنصاريّ في *فرائد الأُصول* ١: ٦٩، والمحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأُصول*: ٣٢٤، والمحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٣: ١٣٨ ـ ١٣٩.

٣. والقائل الشيخ الأنصاريّ في *فرائد الأُصول* ١: ٦٧ ـ ٦٨.

٤. *فرائد الأُصول* ١: ٦٩.

٥. والقائل المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ٢: ١٦٦.

يعتمد المتكلّم على قرينة غير معهودة و لا معروفة إلّا لدى من قُصِد إفهامه فهو احتمالٌ لا ينفيه العقل؛ لأنّه لايقبح من الحكيم، و لايلزم نقض غرضه، إذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالإفهام، و مثل هذه القرينة الخفيّة ـ على تقدير وجودها ـ لايُتوقّع من غير المقصود بالإفهام أن يعثر عليها بعد الفحص، فهو[1] كلام صحيحٌ في نفسه، إلّا أنّه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لايضرُّ بحجّيّة الظهور ببناء العقلاء.

و توضيح ذلك أنّ الذي يقوّم حجّيّة الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء، لا نفي احتمالها بحكم العقل، و لا ملازمة بينهما ـ أي إنّه إذا كان احتمال القرينة لاينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجّيّة الظهور ـ، بل الأمر أكثرُ من أن يقال: إنّه لا ملازمة بينهما؛ فإنّ الظهور لايكون ظهوراً إلّا إذا كان هناك احتمالٌ للقرينة، غيرُ منفيٍّ بحكم العقل، و إلّا لو كان احتمالها منفيّاً بحكم العقل كان الكلام نصّاً، لا ظاهراً.

و على نحو العموم نقول: لايكون الكلام ظاهراً ليس بنصّ قطعيّ في المقصود إلّا إذا كان مقترناً باحتمالٍ عقليّ، أو احتمالات عقليّة غير مستحيلة التحقّق، مثل احتمال خطأ المتكلّم، أو غفلته، أو تعمُّده للإيهام لحكمةٍ، أو نصبِه لقرينة تَخفى على الغير، أو لا تَخفى.

ثمّ لا يكون الظاهر حجّةً إلّا إذا كان البناء العمليّ من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدمِ الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر.

و عليه، فالنفي الادّعائيّ العمليّ للاحتمالات هو المقوّم لحجّيّة الظهور، لا نفيُ الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقّق المحتَمل؛ فإنّه إذا كانت الاحتمالات متسحيلةَ التحقّق لا تكون محتملات، و يكون الكلام حينئذٍ نصّاً لانحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

و إذا اتّضح ذلك نستطيع أن نعرف أنّ هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجّيّة الظهور لا وجه له؛ فإنّه أكثرُ ما يثبت به أنّ نصْبَ القرينة الخفيّة بالنسبة إلى من لم‌يقصد إفهامه أمرٌ محتمَلٌ غيرُ مستحيلِ التحقّق؛ لأنّه لايقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلاً. و لكن هذا لايمنع من أن يكون البناء العمليّ من العقلاء على إلغاء

---

١. جوابُ «إن كان».

مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن أن يُعثَر على هذه القرينة بعد الفحص ـ لو كانت ـ أم لم يمكن.

٤. ثمّ على تقدير تسليم الفرق في حجّيّة الظهور بين المقصودين بالإفهام، و بين غيرهم، فالشأن كلُّ الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز، و السنّة.

أمّا: الكتاب العزيز فإنّه من المعلوم لنا أنّ التكاليف التي يتضمّنها عامّةٌ لجميع المكلّفين، و لااختصاص لها بالمشافهين. و بمقتضى عمومها يجب ألّا تقترن بقرائنَ تَخفى على غير المشافهين. بل لا شكّ في أنّ المشافهين ليسوا وَحْدَهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

و أمّا: السنّة فإنّ الأحاديث الحاكيةَ لها على الأكثر تتضمّن تكاليفَ عامّةً لجميع المكلّفين، أو المقصود بها إفهام الجميع، حتىٰ غير المشافهين، و قلّما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على أسئلة خاصّة. و إذا قصد ذلك فإنّ التكليف فيها لا بدّ أن يعمّ غير السائل بقاعدة الاشتراك. و مقتضى الأمانة في النقل، و عدمِ الخيانة من الراوي، المفروضِ فيه ذلك أن ينبّه على كلّ قرينة دخيلة في الظهور، و مع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

هـ. حجّيّة ظواهر الكتاب

نُسب إلىٰ جماعة من الأخباريّين القولُ بعدم حجّيّة ظواهر الكتاب العزيز[1]، و أكّدوا: أنّه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان و تفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام[2].

أقول: إنّ القائلين بحجّيّة ظواهر الكتاب:

١. لا يقصدون حجّيّة كلّ ما في الكتاب، و فيه آياتٌ محكماتٌ، و أُخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي. و لكنّ التمييز بين المحكم و المتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبّر؛ إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

---

١. نُسب إليهم في *فرائد الأُصول* ١: ٥٦.

٢. راجع *الفوائد المدنيّة*: ١٢٨، *والدرر النجفيّة*: ١٧٤.

٢. لايقصدون ـ أيضاً ـ بالعمل بالمحكم من آياته جوازَ التَسرّع بالعمل بـه مـن دون فَحْصٍ كاملٍ عن كلّ ما يصلح لصَرْفِهِ عن الظهور في الكتاب و السنّة من نـحو النـاسخ، والمخصّص، والمقيّد، و قرينة المجاز...

٣. لايقصدون ـ أيضاً ـ أنّه يصحّ لكلّ أحد أن يأخذ بظواهره و إن لم‌تكـن له سـابقة معرفةٍ، وعلمٍ، ودراسةٍ لكلّ ما يتعلّق بمضمون آياته. فالعاميّ و شبه العـاميّ ليس له أن يدّعي فَهمُ ظواهر الكتاب، والأخذَ بها.

و هذا أمر لااختصاص له بالقرآن، بل هذا شأن كلّ كلام يتضمّن المـعارف العـالية و الأُمور العلميّة، وهو يتوخّى[1] الدقّة في التعبير. ألاترى أنّ لكلّ علمٍ أهلاً يُرجع إليهم في فهم مقاصد كُتُبِ ذلك العلم، وأنّ له أصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلّفات؟ مع أنّ هذه الكُتُبَ و المؤلّفاتِ لها ظواهرُ تجري على قوانين الكـلام، وأُصـول اللـغة، وسـنن أهـل المحاورة، هي حجّةٌ على المخاطبين بها، وهي حجّةٌ علىٰ مؤلّفيها، ولكن لايكفي للعاميّ أن يَرْجع إليها ليكون عالماً بها، أو يَختجَّ بها، أو يُحتجَّ بها عليه، بغير تَلْمَذةٍ علىٰ أحدٍ من أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لايُؤَنَّبُ علىٰ ذلك،[2] و لايُلام؟[3]

و كلّ ذلك لايُسقِط ظواهرها عن كونها حجّةً في نفسها، و لايُخرجها عن كونها ظواهرَ يصحّ الاحتجاج بها.

و علىٰ هذا، فالقرآن الكريم ـ إذ نقول: إنّه حجّة على العـباد ـ فـليس مـعنى ذلك أنّ ظواهرَه كلّها هي حجّة بالنسبة إلى كلّ أحد، حتىٰ بالنسبة إلى من لم‌يتزوّد[4] بشيء مـن العلم، والمعرفة[5].

و حينئذٍ نقول لمن ينكر حجّيّة ظواهر الكتاب: ماذا تَعني من هذا الإنكار؟

١. إن كُنتَ تعني هذا المعنى الذي تقدم ذكره ـ و هو عدم جواز التسرّع بالأخذ بها من

---

١. أي: يتطلّب.

٢. أي: هل تراه يرفق به ولايُعتب عليه؟

٣. أي: وهل تراه لايُكدَّر بالكلام؛ لأنّه فَعَل ماليس جائزاً؟ وفي «س»: «لايلام على تطفّله».

٤. أي: لم‌يتّخذ.

٥. وفي «س»: لم‌يتنوّر بنورالعلم والمعرفة.

دون فَحْصٍ عمّا يصلح لصَرْفِها عن ظواهرها، وعدم جواز التسرّع بالأخذ بها من كلّ أحد ـ فهو كلامٌ صحيحٌ. و هو أمرٌ طبيعيٌّ في كلّ كلام عالٍ رفيع، و في كلّ مؤلَّف في المعارف العالية. و لكن قلنا: إنّه ليس معنى ذلك أنّ ظواهره مطلقاً ليست بحجّة بالنسبة إلى كلّ أحد.

٢. و إن كُنْتَ تعني الجمودَ على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام ـ على وجهٍ لا يجوز التعرّض لظواهر القرآن، و الأخذُ بها مطلقاً فيما لم يرد فيه بيانٌ من قِبَلهم، حتىٰ بالنسبة إلى من يستطيع فَهْمَه من العارفين بمواقع الكلام، وأساليبه، و مقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كلّ ما يصلح للقرينة، أو ما يصلح لنَسْخِهِ ـ فإنّه[1] أمرٌ لا يثبِتُهُ ما ذكروه له من الأدلّة.

كيف؟ و قد وَرَدَ عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعَرْضِ الأخبار المتعارضة عليه[2]، بل ورد عنهم ما هو أعظمُ من ذلك، و هو عَرْضُ كلّ ما ورد عنهم على القرآن الكريم[3]، كما ورد عنهم الأمر بِرَدِّ الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود[4]، و وردت عنهم أخبار خاصّة دالّة على جواز التمسّك بظواهره، نحو قوله عليه السلام لزُرارة لمّا قال له: من أين علمتَ أنّ المسح ببعض الرأس؟ فقال عليه السلام: «لمكان الباء»[5]، و يقصد الباء من قوله (تعالى): ﴿وَ امسَحُوا بِرُؤُسِكُم﴾[6]. فعرّف زرارة [أنّه] كيف يستفيد الحكمَ من ظاهر الكتاب.

ثمّ إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فإنّ معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم، لا بظواهر الكتاب. و حينئذٍ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم، حتىٰ فيما يتعلّق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكلّ أحد أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبّرٍ و بصيرةٍ و معرفةٍ، و من دون فحص عن القرائن، واطّلاعٍ علىٰ كلّ ما دَخَلَ في مضامينها؟

بل هذه الأخبار لا تقلّ من هذا الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها أعظمُ؛ لأنّ سندها يحتاج إلى تصحيح، و تنقيح، و فحص؛ و لأنّ جملةً منها منقولة بالمعنى، و ما ينقل

---

١. جوابُ «وإن كنتَ».

٢. راجع *وسائل الشيعة* ١٨: ٧٥ ـ ٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٣. *المصدر السابق*.

٤. *وسائل الشيعة* ١٢: ٣٥٣، الباب ٦ من أبواب الخيار.

٥. من لا يحضره *الفقيه* ١: ٧ح ٢١٢.

٦. المائدة (٥) الآية: ٦.

بالمعنى لايحرز فيه نصّ ألفاظ المعصوم، و تعبيره، و لا مراداته. و لايحرز في أكثرها أنّ النقل كان لنصّ الألفاظ.

و أمّا: ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي ـ مثل النبوّي المشهور: «من فسَّرَ القرآن برأيه فلْيَتَبَوّأ مقعدَه من النار»[١] ـ فالجواب عنه أنّ التفسير غير الأخذ بالظاهر، والأخذ بالظاهر لايسمّى تفسيراً، على أنّ مقتضى الجمع بينها و بين تلك الأخبار المجوّزة للأخذ بالكتاب و الرجوع إليه حَمْلُ التفسير بالرأي ـ إذا سلّمنا أنّه يشمل الأخذ بالظاهر ـ على معنى التسرّع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصيّة، من دون فحص، و من دون سابقة معرفةٍ و تأمّلٍ و دراسةٍ، كما يعطيه التعليل في بعضها، بأنّ فيه ناسخاً و منسوخاً، و عامّاً و خاصّاً. مع أنّه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها إلّا أهلُ الذكر، و فيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثرُ الناس، و لايزال ينكشف له من الأسرار ماكان خافياً على المفسّرين كلّما تقدّمت العلوم و المعارف ممّا يوجب الدّهَشة،[٢] و يُحقّق إعجازُه من هذه الناحية.

والتحقيق أنّ في الكتاب العزيز جهاتٍ كثيرةً من الظهور تختلف ظهوراً و خفاءً، وليست ظواهره من هذه الناحية على نَسَقٍ واحدٍ بالنسبة إلى أكثر الناس، وكذلك كلّ كلام، و لايخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله، بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهورٌ من جهة لايخفى على كلّ أحد، وظهورٌ آخَرُ يحتاج إلى تأمُّلٍ و بصيرةٍ، فيخفى على كثير من الناس.

و لنضربْ لذلك مَثَلاً. قوله (تعالى): ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾[٣]. فإنّ هذه الآية الكريمة ظاهرةٌ في أنّ الله (تعالى) قد أنعم على نبيّه محمّدﷺ بإعطائه الكوثر. و هذا الظهور بهذا المقدار لاشكّ فيه لكلّ أحد. ولكن ليس كلّ الناس فهموا المراد من «الكوثر». فقيل: «المراد به نهرٌ في الجنّة». و قيل: «المراد القرآن و النبوّة». و قيل: «المراد به ابنته

---

١. لم أعثر عليه بالعبارة المذكورة، ولكن ورد في البحار: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار». *بحارالأنوار* ٩٢: ١١.

٢. أي: التحيُّر.

٣. الكوثر (١٠٨) الآية: ١.

فاطمة عليها السلام». و قيل غير ذلك.[1] ولكن من يدقّقْ في السورة يجدْ أنّ فيها قرينةً على المراد منه، وهي الآية التي بعدها ﴿إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ﴾.[2] و «الأبتر»: الذي لاعـقب له، فـإنّه بمقتضى المقابلة يفهم منها أنّ المراد الإنعام عليه بكثرة العقب، والذرّيّة. و كلمة «الكوثر» لا تأبى عن ذلك، فإنّ «فَوْعَل» تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة، والكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: إنّا أعطيناك الكثير من الذرّيّة، والنسل. و بعد هذه المقارنة و وضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهورٌ يصحّ الاحتجاج به، ولكنّه ظهور بعد التأمّل و التبصّر. و حينئذٍ ينكشف صحّة تفسير كلمة «الكوثر» بـفاطمة عليها السلام؛ لانـحصار ذرّيّـته الكـثيرة مـن طريقها، لاعلى أن تكون الكلمة من أسمائها.

تمرينات (٥٨)

١. ماهو محلّ البحث في الباب الخامس؟
٢. ماهي طرُقُ إثبات الظواهر؟
٣. لِمَ لايدلّ الإجماع وبناء العقلاء على حجّيّة قول اللغويّ؟
٤. ماهو الوجه الصحيح في الاستدلال على حجّيّة قول اللغويّ؟
٥. ماهو رأي المحقّق النائيني في الفرق بين الظهور التصوريّ والظهور التصديقيّ؟ وما هو رأي المصنّف فيه؟
٦. ماالوجه في حجّيّة الظهور؟
٧. هل يشترط في تباني العقلاء على حجّيّة الظاهر حصول الظنّ الفعلي بمراد المتكلّم؟
٨. هل يشترط فيه عدم الظنّ بخلاف الظاهر؟ أذكر ماقال المحقّق الخراسانيّ، والمصنّف في المقام.
٩. هل شترط فيه جريان أصالة عدم القرينة؟ أذكر قول الشيخ، وقول المحقّق الخراسانيّ، ومختار المصنّف.
١٠. ماهو رأي المحقّق القمّي في حجّيّة الظهور؟ وما الجواب عنه؟
١١. ماهو رأي الأخباريّين في حجّيّة ظواهر الكتاب العزيز؟ وما الجواب عنه؟
١٢. ماالجواب عمّا ورد في النهي عن التفسير بالرأي؟

---

١. وإن شئت فراجع مجمع البيان ١٠: ٨٣٦ ـ ٨٣٧.
٢. الكوثر (١٠٨) الآية: ٣.

الباب السادس

الشُهرة

إنّ الشهرة لغةً تتضمّن معنى ذُيوع الشيء و وضوحِه. و منه قولهم: «شَهَرَ فلانٌ سيفَه»، و «سيْفٌ مشهورٌ».

و قد أُطلقت «الشهرة» باصطلاح أهل الحديث على كلّ خبر كثُر راويه على وجهٍ لايبلغ حدَّ التواتر. و الخبر يقال له حينئذٍ: «مشهور»، كما قد يقال له: «مستفيض».

و كذلك يطلقون «الشهرة» باصطلاح الفقهاء على كلّ ما لا يبلغ درجةَ الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهيّة. فهي عندهم لكلّ قول كثُر القائل به في مقابل القول النادر. و القول يقال له: «مشهورٌ»، كما أنّ المفتين الكثيرين أنفسَهم يقال لهم: «مشهور»، فيقولون: «ذهب المشهور إلى كذا»، و «قال المشهور بكذا»... و هكذا.

و على هذا، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين:

١. الشهرة في الرواية: و هي ـ كما تقدّم ـ عبارةٌ عن شيوع نقل الخبر من عدّة رُواةٍ، على وجهٍ لايبلغ حدَّ التواتر. و لا يُشترط في تسميتها بـ«الشهرة» أن يَشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر و قد لايشتهر. و سيأتي في مبحث التعادل و التراجيح[1] أنّ هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار. فيكون الخبر المشهور حجّةً من هذه الجهة.

٢. الشهرة في الفتوى: و هي ـ كما تقدّم ـ عبارةٌ عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعيّ، و ذلك بأن يكثر المُفْتون على وجهٍ لا تبلغ الكثرة[2] درجةَ الإجماع الموجبِ للقطع

---

١. يأتي في الصفحة: ٥٨٤.

٢. أي كثرة المفتين. وفي المطبوع: «لاتبلغ الشهرة» والصحيح ما اثبتناه.

بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة ـ إذن ـ ذيوعُ الفتوى الموجبُ للاعتقاد بمطابقتها[١] للواقع من غير أن يبلغ[٢] درجةَ القطع.

و هذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها:

الأوّل: أن يُعلم فيها أنّ مستندها خبرٌ خاصٌ موجودٌ بين أيدينا. و تسمّى حينئذٍ «الشهرةَ العمليّة». و سيأتي في باب التعادل و التراجيح البحث عمّا إذا كانت هذه الشهرة العمليّة موجبةً لجَبْرِ الخبر الضعيف من جهة السند. و البحث أيضاً عمّا إذا كانت موجبةً لجَبْرِ الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.[٣]

الثاني: ألّا يُعلم فيها أنّ مستندها أيّ شيء هو؟ فتكون شهرةً في الفتوى مجرّدةً، سواء كان هناك خبرٌ على طبق الشهرة ولكن لم يَستَنِد إليها المشهور، أو لم يُعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبرٌ أصلاً. و ينبغي أن تسمّى هذه بـ«الشهرة الفتوائيّة».

و هي ـ أعني الشهرة الفتوائيّة ـ موضوعُ بحثنا هنا الذي لأجله عقدْنا هذا الباب. فقد قيل[٤]: «إنّ هذه الشهرة حجّةٌ على الحكم الذي وقعَتْ عليه الفتوى من جهة كونها شهرةً، فتكون من الظنون الخاصّة، كخبر الواحد». و قيل: «لا دليل على حجّيتها».[٥]

و هذا الاختلاف بعد الاتّفاق على أنّ فتوى مجتهدٍ واحدٍ أو أكثرَ مالم تبلغ الشهرة

---

١. أي مطابقة الفتوى.

٢. أي الاعتقاد.

٣. يأتي في الصفحة ٥٨٤.

٤. نُسب إلى الشهيد الأوّل ترجيحُهُ هذا القولَ، و نَقْلُه عن بعض الأصحاب، من دون أن يذكر اسمه. و نُسب أيضاً إلى المحقّق الخوانساريّ اختيار هذا القول. و عزي كذلك إلى صاحب المعالم.* ولكنّ الشهرة على خلافهم ـ منه ﷺ ـ.

٥. وهذا هو المعروف عند أكثر المتأخّرين، فراجع كُتبهم كفرائد الأُصول ١: ١٠٥ ـ ١٠٧؛ كفاية الأُصول: ٣٣٦؛ فوائد الأُصول ٣: ١٥٣ ـ ١٥٦؛ نهاية الأفكار ٣: ١٠١.

---

* أقول: و الناسب إليهم صاحب الفصول، والسيّد المجاهد. فراجع الفصول الغرويّة: ٢٥٢ ـ ٢٥٣، و مفاتيح الأُصول: ٤٩٨. و راجع كلام الشهيد في الذكرى ١: ٥٢.

لاتكون حجّةً على مجتهدٍ آخَرَ، ولايجوز التعويل عليها. و هذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة إلى من يتمكّن من الاستنباط.

و الحقّ أنّه لا دليل على حجّيّة الظنّ الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوّة، و إن كان من المسلّم به أنّ الخبر الذي عَملَ به المشهور حجّةٌ ولو كان ضعيفاً من ناحية السند، كما سيأتي بيانه في محلّه.[١] و قد ذكروا لحجّيّة الشهرة جملةً من الأدلّة، كلُّها مردودة:

الدليل الأوّل: أولويّتها من خبر العادل

قيل: «إنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد تدلّ على حجّيّة الشهرة بمفهوم الموافقة؛ نظراً إلى أنّ الظنّ الحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، حتى العادل، فالشهرة أولى بالحجّيّة من خبر العادل».[٢]

والجواب أنّ هذا المفهوم إنّما يتمّ إذا أحرزنا على نحو اليقين أنّ العلّة في حجّيّة خبر العادل هي إفادته الظنّ، ليكون ما هو أقوى ظنّاً أولى بالحجّيّة. ولكن هذا غير ثابت في وجه حجّيّة خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدمَ اعتبار الظنّ الفعليّ.

الدليل الثاني: عموم تعليل آية النبأ

وقيل: «إنّ عموم التعليل في آية النبأ ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ﴾[٣] يدلّ على اعتبار مثل الشهرة؛ لأنّ الذي يفهم من التعليل أنّ الإصابة من الجهالة هي المانعة من قبول خبر الفاسق بلا تبيّن، فيدلّ على أنّ كلّ ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجّة يجب الأخذ به. و الشهرة كذلك».

والجواب أنّ هذا ليس تمسّكاً بعموم التعليل ـ على تقدير تسليم أنّ هذه الفقرة من الآية واردةٌ موردَ التعليل، وقد تقدّم بيان ذلك في أدلّة حجّيّة خبر الواحد[٤] ـ بل هذا

---

١. يأتي في الصفحة: ٥٨٤.

٢. انتهى ملخّص ما استدلّ به الشهيد على حجيّة الشهرة في *الذكرى* ١: ٥٢، و*مسالك الأفهام* ٢: ٢٢٧.

٣. الحجرات (٤٩) الآية: ٦.

٤. تقدّم في الصفحة: ٤٣٠.

الاستدلال تمسّكٌ بعموم نقيض التعليل. و لا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة؛ لأنّ هذه الآية نظيرة نهي الطبيب عن بعض الطعام لأنّه حامضٌ ـ مثلاً ـ، فإنّ هذا التعليل لا يدلّ على أنّ كلّ ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. و كذلك هنا؛ فإنّ حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبيُّنٍ ـ لأنّه يستلزم الإصابة بجهالة ـ لا تدلّ على وجوب الأخذ بكلّ ما يؤمن فيه ذلك و ما لا يستلزم الإصابة بجهالة.

و أمّا: دلالتها على خصوص حجّيّة خبر الواحد العادل فقد استفدناها من طريق آخر، و هو طريق مفهوم الشرط على ما تقدّم شرحه،[1] لا من طريق عموم نقيض التعليل.

و بعبارة أُخرى: إنّ أكثر ما تدلّ الآية في تعليلها على[2] أنّ الإصابة بجهالة مانعةٌ عن تأثير المقتضي لحجّيّة الخبر، و لا تدلّ على وجود المقتضي للحجّيّة في كلّ شيءٍ آخَرَ؛ حيث لا يوجد فيه المانع، حتىٰ تكون دالّةً على حجّيّة مثل الشهرة المفقود فيها المانعُ.

أو تقول: إنّ فقدان المانع عن الحجّيّة في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضي فيها للحجّيّة، و لا تدلّ الآية على أنّ كلّ ما ليس فيه مانعٌ فالمقتضي فيه موجود.

الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار

قيل: «إنّ بعض الأخبار دالّةٌ على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة: قال زرارة: سألت الباقر عليه السلام، فقلت: ـ جعلت فداك ـ يأتي عنكم الخبران، أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام «[يا زرارة!] خُذْ بما اشتهر بين أصحابك، ودَعْ الشاذّ النادر». قلت يا سيّدي، إنّهما معاً مشهوران [مرويّان]، مأثوران عنكم. قال عليه السلام: «خُذْ بما يقوله[3] أعدلهما...» إلى آخر الخبر[4]».[5]

---

١. تقدّم في الصفحة: ٤٣٢.

٢. خبر «إنّ» أي: دلالتها على... والأولى: «...تدلّ عليه الآية في تعليلها أنّ».

٣. وفي المصدر: «خُذبقول...».

٤. *عوالي اللآلئ* ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩؛ *مستدرك الوسائل* ١٧: ٣٠٣، *كتاب القضاء*، الباب ٩ ح ٢.

٥. هذا الدليل تعرّض له وللإجابة عليه في *مفاتيح الأُصول*: ٤٩٨.

و الاستدلال بهذه المرفوعة من وجهين:

الأوّل: أنّ المراد من الموصول في قوله: «بما اشتهر» مطلق المشهور بما هو مشهور، لاخصوصُ الخبر، فيعمّ المشهورَ بالفتوى؛ لأنّ الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعيّن مدلولها، والمعيِّن لمدلول الموصول هي الصلة، و هنا ـ و هي[1] قوله: «اشتهر» ـ تشمل كلَّ شيء اشتهر، حتىٰ الفتوى.

الثاني: أنّه على تقدير أن يراد من الموصول خصوص الخبر؛ فإنّ المفهوم من المرفوعة إناطة الحكم بالشهرة، فتدلّ على أنّ الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر، فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضاً معتبرة، كالخبر المشهور.

والجواب: أمّا عن الوجه الأوّل: فبأنّ الموصول كما يتعيّن المراد منه بالصلة، كذلك يتعيّن بالقرائن الأُخرى المحفوفة به. و الذي يعيّنه هنا السؤال المتقدّم عليه؛ إذ السؤال وقع عن نفس الخبر، والجواب لابدّ أن يطابق السؤالَ. و هذا نظير مالو سُئلْتَ: أيُّ إخوتك أحبُّ إليك؟ فأجبتَ: «مَنْ كان أكبرَ منّي»، فإنّه لاينبغي أن يتوهّم أحدٌ أنّ الحكم في هذا الجواب يعمّ كلَّ من كان أكبرَ منك، ولو كان من غير إخوتك.

و أمّا عن الوجه الثاني: فبأنّه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول[2] يكون الظاهر من الجملة تعليقَ الحكم على الشهرة في خصوص الخبر، فيكون المناط في الحكم شهرةَ الخبر بما أنّها شهرة الخبر، لاالشهرةَ بما هي، وإن كانت منسوبةً إلى شيءٍ آخَرَ.

و كذلك يقاس الحال في مقبولة ابن حنظلة،[3] الآتية في باب التعادل و التراجيح.[4]

تنبيه

من المعروف عن المحقّقين من علمائنا أنّهم لايجرؤون على مخالفة المشهور إلّا مع

---

١. أي: الصلة.

٢. وإليه ذهب أيضاً *المحقّق الحائريّ* في *درر الفوائد* ٢: ٤٥.

٣. راجع *وسائل الشيعة* ١٨: ٧٥، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٤. يأتي في الصفحة: ٥٨١.

دليل قويّ، و مستندٍ جليّ يصرفهم عن المشهور، بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور و تحصيل دليل يوافقه، ولو كان الدالّ على غيره أولى بالأخذ، و أقوى في نفسه، و ما ذلك من جهة التقليد للأكثر، و لا من جهة قولهم بحجّيّة الشهرة، و إنّما منشأ ذلك إكبار[١] المشهور من آراء العلماء، لا سيّما إذا كانوا من أهل التحقيق و النظر.

و هذه طريقةٌ جاريةٌ في سائر الفنون؛ فإنّ مخالفة أكثر المحقّقين في كلّ صناعة لا تسهل، إلّا مع حجّة واضحة، و باعث قويّ؛ لأنّ المنصف قد يشكّ في صحّة رأيه مقابلَ المشهور، فيجوّز على نفسه الخطأ، و يخشى أن يكون رأيه عن جهل مركّب، لا سيّما إذا كان قول المشهور هو الموافقَ للاحتياط.

تمرينات (٥٩)

١. ما معنى الشهرة لغةً؟

٢. ما معنى الشهرة في اصطلاح أهل الحديث، و اصطلاح الفقهاء؟

٣. ما هي الشهرة في الرواية، و الشهرة في الفتوى؟ و أيّتهما كانت محلّ النزاع؟

٤. أذكر الأقوال في حجّيّة الشهرة. و اذكر الراجح منها عند المصنّف.

٥. أذكُر أدلّة القائلين بحجّيّة الشهرة، و اذكر الجواب عنها.

٦. هل مخالفة المشهور جائزة أم لا؟

---

١. أي تعظيم.

الباب السابع

السيرة

المقصود من «السيرة» ـ كما هو واضح ـ استمرار عادة الناس و تَبانيهم العمليّ على فِعْلِ شيءٍ، أو تركه.

و المقصود بالناس إمّا جميع العقلاء و العرف العامّ من كلّ ملّة و نحلة، فيعمّ المسلمين و غيرهم؛ و تسمّى السيرة حينئذٍ «السيرةَ العقلائيّة». و التعبير الشائع عند الأُصوليّين المتأخّرين تسميتها بـ: «بناء العقلاء». و إمّا جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصّة منهم، كالإماميّة ـ مثلاً ـ؛ و تسمّى السيرة حينئذٍ «سيرةَ المتشرّعة»، أو «السيرةَ الشرعيّة»، أو «السيرةَ الإسلاميّة».

و ينبغي التنبيه على حجّيّة كلٍّ من هذين القسمين؛ لاستكشاف الحكم الشرعيّ فيما جرت عليه السيرة، وعلى مَدى دلالة السيرة، فنقول:

١. حجّيّة بناء العقلاء

لقد تكلّمنا أكثرَ من مرّة ـ فيما سبق من هذا الجزء ـ عن «بناء العقلاء»، واستدللنا به على حجّيّة خبر الواحد[1]، وحجّيّة الظواهر[2]. و قد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسألة «حجّيّة قول اللغويّ».[3]

---

١. راجع الصفحة: ٤٤٦ ـ ٤٥٠.

٢. راجع الصفحة: ٤٩٤ ـ ٤٩٥.

٣. راجع الصفحة: ٤٩٠.

و هناك قلنا: إنّ بناء العقلاء لايكون دليلاً إلّا إذا كان يُستكشف منه على نحو اليقين موافقةُ الشارع و إمضاؤه لطريقة العقلاء؛ لأنّ اليقين تنتهي إليه حجّيّة كلّ حجّة.

و قلنا هناك: إنّ موافقة الشارع لا تُستكشف على نحو اليقين إلّا بأحد شروط ثلاثة. و نذكر خلاصتها هنا بأُسلوب آخَرَ من البيان، فنقول:

إنّ السيرة إمّا أن يُنتظر فيها أن يكون الشارع متّحدَ المسلك مع العقلاء؛ إذ لا مانع من ذلك. و إمّا ألّا ينتظر ذلك؛ لوجود مانع من اتّحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب.

فإن كان الأوّل، فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجّيّة فيها قطعاً.

و إن لم‌يثبت الردع منه،[١] فلا بدّ أن يعلم اتّحاده في المسلك معهم؛ لأنّه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم‌يرتضِها و لم‌يتّخذها مسلكاً له كسائر العقلاء، لبيَّن ذلك، و لرَدَعهم عنها، ولذَكَر لهم مسلكه الذي يتّخذه بدلاً عنها، لا سيّما في الأمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة، و الظواهر.

و إن كان الثاني فإمّا أن يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأُمور الشرعيّة، كما في الاستصحاب. و إمّا ألّا يعلم ذلك، كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات.

فإن كان الأوّل فنفس عدم ثبوت رَدْعِهِ كافٍ في استكشاف موافقته لهم، لأنّ ذلك ممّا يَعنيه و يهمّه، فلو لم‌يرتضها ـ و هي بمرأى و مَسْمَعٍ منه ـ لرَدَعهم عنها، و لبَلَّغهم بالردع، بأيّ نحو من أنحاء التبليغ. فبمجرّد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته؛ ضرورةَ أنّ الردع الواقعيّ غيرَ الواصل لا يُعقل أن يكون ردعاً فعليّاً، و حجّة.

و بهذا تثبت حجّيّة مثل الاستصحاب ببناء العقلاء؛ لأنّه لمّا كان ممّا بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون، وقد أجروه في الأُمور الشرعيّة بمرأى و مَسْمَعٍ من الإمام، والمفروض أنّه لم‌يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع، و تبليغه من تقيّة، و نحوها، فلابدّ أن يكون الشارع قد ارتضاه؛ طريقةً في الأُمور الشرعيّة.

و إن كان الثاني ـ أي لم‌يعلم ثبوت السيرة في الأُمور الشرعيّة ـ فإنّه لايكفي حينئذٍ في

---

١. أي: من الشارع.

استكشاف موافقة الشارع عدمُ ثبوت الردع منه؛ إذ لعلّه رَدَعهم عن إجرائها[1] في الأُمور الشرعيّة فلم يُجْرُوها، أو لعلّهم لم يجروها في الأُمور الشرعيّة من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع أن يردع عنها في غير الأُمور الشرعيّة، لو كان لا يرتضيها في الشرعيّات. و عليه، فلأجل استكشاف رضا الشارع و موافقته على إجرائها في الشرعيّات لابدّ من إقامة دليل خاصّ قطعيّ على ذلك.

و بعض السِيَر من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قِيَمِ الأشياء و مقاديرها، نظير القيميّات المضمونة بالتلف و نحوه، و تقديرِ قَدْرِ الكفاية في نفقة الأقارب، و نحو ذلك.

أمّا: ما لم يثبت فيها دليل خاصّ ـ كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات ـ فلا عبرة بها، وإن حصل الظنّ منها؛ لأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً. كما تقدّم ذلك هناك.

٢. حجّيّة سيرة المتشرّعة

إنّ السيرة عند المتشرّعة من المسلمين على فعل شيءٍ أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى[2] أنواع الإجماع؛ لأنّها إجماع عمليّ من العلماء، و غيرهم. والإجماع في الفتوى إجماع قوليّ، و من العلماء خاصّةً.

و السيرة على نحوين: تارةً يعلم فيها أنّها كانت جاريةً في عصور المعصومين ﷺ، حتىٰ يكون المعصوم أحدَ العاملين بها، أو يكونَ مقرّراً لها، و أُخرى لا يعلم ذلك، أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فإن كانت على النحو الأوّل فلا شكّ في أنّها حجّةٌ قطعيّةٌ على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم، كالإجماع القوليّ الموجب للحدس القطعيّ برأي المعصوم. و بهذا تختلف عن «سيرة العقلاء»[3]؛ فإنّها إنّما تكون حجّة إذا ثبت من دليل آخَرَ إمضاء الشارع

---

١. أي: السيرة.

٢. أي: أرفع.

٣. راجع حاشية شيخنا الأصفهاني ﷺ على مكاسب الشيخ: ٢٥. ـ منه ﷺ ـ.

لها، ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قِبله، كما سبق.

و إن كانت على النحو الثاني، فلا نجد مجالاً للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع و اليقين، كما قلنا في الإجماع، و هي نوع منه، بل هي دون الإجماع القوليّ في ذلك، كما سيأتي وجهه.[1]

قال *الشيخ الأعظم*ﷺ في كتاب *البيع* في مبحث المعاطاة: «و أمّا: ثبوت السيرة و استمرارها على التوريث ـ يقصد توريث ما يباع معاطاةً ـ فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المسامحة، و قلّة المبالاة في الدين ممّا لا يحصى في عباداتهم، و معاملاتهم، كما لا يخفى».[2]

و من الواضح أنّه يُعنى من السيرة هذا النحوُ الثاني. و السرّ في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة هو ما نعرف من أُسلوب نشأة العادات عند البشر، و تأثير العادات على عواطف الناس: أنّ بعض الناس المتنفّذين، أو المغامرين قد يعمل شيئاً؛ استجابةً لعادةٍ غير إسلاميّة، أو لهوى في نفسه، أو لتأثيرات خارجيّة، نحو تقليد الأغيار، أو لبواعث انفعالات نفسيّة، مثل حُبِّ التفوّق على الخصوم، أو إظهار عظمة شخصه، أو دينه، أو نحو ذلك. و يأتي آخَرُ فيقلّد الأوّل في عمله، و يستمرّ العمل، فيشيع بين الناس من دون أن يحصل مَن يردعهم عن ذلك؛ لغفلة؛ أو لتسامح؛ أو لخوف؛ أو لغلبة العاملين فلا يُصغون إلى من ينصحهم؛ أو لغير ذلك.

و إذا مضَتْ على العمل عهود طويلة يتلقّاه الجيل بعد الجيل، فيُصبح سيرةَ المسلمين، و يُنسى تأريخ تلك العادة. و إذا استقرّت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها أن تتكوّن لها قدسيّةٌ و احترامٌ لدى الجمهور، فيعدّون مخالفتها من المنكرات القبيحة، و حينئذٍ يُتراءى أنّها عادةٌ شرعيّة و سيرةٌ إسلاميّة، و أنّ المخالف لها مخالفٌ لقانون الإسلام، و خارجٌ على الشرع.

و يُشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، والقيام احتراماً للقادم، والاحتفاء[3]

---

١. يأتي في الصفحة: ٥١٧.

٢. *المكاسب* (للشيخ الأنصاري): ٨٣.

٣. الاحتفاء: إظهار الفرح.

بيوم النوروز، وزَخرَفة[1] المساجد و المقابر... و ما إلى ذلك من عادات اجتماعيّة حادثة.

و كلّ من يغترّ بهذه السِيَرات و أمثالها فإنّه لم‌يتوصّل إلى ما توصّل إليه الشيخ الأنصاريّ الأعظم‌ قدس سره من إدراك سرّ نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، وأنّ لكلّ جيل من العادات في السلوك، والاجتماع، والمعاملات، والمظاهر، والملابس ما قد يختلف كلّ الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة إلىٰ شَعْب واحد، وقُطر واحد؛ فضلاً عن الشعوب، والأقطار بعضِها مع بعض. و التبدّل في العادات غالباً يحدث بالتدريج في زمن طويل قد لا يُحِسّ به من جرى على أيديهم التبديلُ.

و لأجل هذا لا نَثِق في السِيَرات الموجودة في عصورنا بأنّها كانت موجودةً في العصور الإسلاميّة الأُولى. و مع الشكّ في ذلك فأجدَرُ بها ألّا تكون حجّةً؛ لأنّ الشكّ في حجّيّة الشيء كافٍ في وَهْنِ حجّيّته؛ إذ لا حجّة إلّا بعلم.

٣. مَدىٰ دلالة السيرة

إنّ السيرة عندما تكون حجّةً فأقصى ما تقتضيه أن تدلّ على مشروعيّة الفعل و عدم حرمته في صورة السيرة على الفعل، أو تدلّ على مشروعيّة الترك و عدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

أمّا: استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمةِ من سيرة الترك فأمرٌ لا تقتضيه نفس السيرة؛ بل كذلك الاستحباب، والكراهة؛ لأنّ العمل في حدّ ذاته مجملٌ، لا دلالة على أكثرَ من مشروعيّة الفعل، أو الترك.

نعم، المداومة و الاستمرار على العمل من قِبَل جميع الناس المتشرّعين قد يُستظهر منها استحبابه؛ لأنّه يدلّ ذلك على استحسانه عندهم على الأقلّ.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبَحَ عادةً لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلُها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور، و تاركُها مذموماً عندهم،

---

١. أي: تزيين.

فلايوثق ـ إذن ـ فيما جرت عليه السيرة بأنّ المدح للفاعل و الذمّ للتارك كانا من ناحية شرعيّة.

و الغرض أنّ السيرة بما هي سيرة لايُستكشف منها وجوب الفعل، و لااستحبابه في سيرة الفعل، و لايستكشف منها حرمة الفعل، و لاكراهته في سيرة الترك.

نعم، هناك بعض الأُمور يكون لازمُ مشروعيّتها وجوبَها، و إلّا لم تكن مشروعة. و ذلك مثل الأمارة، كخبر الواحد، و الظواهر؛ فإنّ السيرة على العمل بالأمارة لمّا دلَّتْ على مشروعيّة العمل بها، فإنّ لازمها أن يكون واجباً؛ لأنّه لايشرع العمل بها، و لايصلح إلّا إذا كانت حجّةً منصوبةً من قِبَل الشارع لتبليغ الأحكام و استكشافها. و إذا كانت حجّةً وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الأحكام و تعلّمها؛ فينتج من ذلك أنّه لايمكن فرض مشروعيّة العمل بالأمارة، مع فرض عدم وجوبه.



تمرينات (١٩)

١. مامعنى السيرة؟

٢. ماالفرق بين السيرة العقلائيّة، والسيرة الشرعيّة؟

٣. هل بناء العقلاء بإطلاقه حجّة أم لا؟ وعلى الثاني بيّن موارد حجّيّته.

٤. هل سيرة المتشرّعة حجّة أم لا؟

٥. بيّن مدى دلالة السيرة.

الباب الثامن

القياس

تمهيد

إنّ القياس ـ على ما سيأتي تحديدُه، وبيانُ موضع البحث عنه ـ من الأمارات التي وقعت معركة الآراء بين الفقهاء.

و علماء الإماميّة ـ تبعاً لآل البيت‌ﷺ ـ أبطلوا العمل به[1]. و من الفِرَقِ الأُخرى أهلِ الظاهر ـ المعروفين بـ«الظاهريّة» أصحابِ داود بن علي بن خلف، إمامِ أهل الظاهر ـ وكذلك الحنابلة لم يكونوا يقيمون له وزناً.[2]

و أوّلُ مَنْ توسّع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة (رأس القياسيّين)، وقد نشط في عصره، وأخذ به الشافعيّة، والمالكيّة. و لقد بالغ به جماعة، فقدّموه على الإجماع، بل غلا آخَرون، فرَدّوا الأحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤوّل الآيات بالقياس.

و من المعلوم عند آل البيت‌ﷺ أنّهم لايجوّزون العمل به، وقد شاع عنهم «إنّ دين الله لايصاب بالعقول»[3] و «إنّ السنّة إذا قيست مُحِقَ الدين».[4]، بل شنّوا حرباً

---

١. راجع: التذكرة بأُصول الفقه (للشيخ المفيد): ٣٨؛ *العدّة* ٢: ٦٥٢؛ *الذريعة إلى أُصول الشريعة* ٢: ٦٧٥؛ *معارج الأُصول*: ١٨٧؛ *مبادئ الوصول إلى علم الأُصول*: ٢١٤.

٢. نُسب إليهم في *إرشاد الفحول*: ٢٠٠، و *روضة الناظر*: ١٤٧، و *المستصفى* ٢: ٢٣٤، و *نهاية السؤول* ٤: ٩، و *اللمع*: ٩٧. و في هامش كتاب «إبطال القياس» لابن الحزم، نُسب القول بعدم اعتبار القياس إلى البخاريّ نقلاً عن كتاب «*الأدب المفرد*» للبخاري: ٨. فراجع *ملخّص إبطال القياس*: ٥.

٣. *بحارالأنوار* ٢: ٣٠٣.

٤. *بحارالأنوار* ١٠٤: ٤٠٥.

شَعْواءَ لاهَوادةَ[١] فيها على أهل الرأي و قياسِهم ماوجدوا للكلام متّسعاً. و مناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفةٌ، لاسيّما مع أبي حنيفة، وقد رواها حتىٰ أهل السنّة، إذ قال له ـ فيما رواه ابن حزم ـ: «اتّق الله و لا تقِس؛ فإنّا نقف غداً بين يدي الله، فنقول: قال الله، و قال رسوله، و تقول أنت و أصحابك: سَمِعنا ورأينا».[٢]

و الذي يبدو أنّ المخالفين لآل البيت عليهم السلام ـ الذين سلكوا غير طريقهم، ولم يُعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم ـ أعوزهم العلمُ بأحكام الله، و ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله، فالتجأوا إلى أن يصطنعوا[٣] الرأي و الاجتهاداتِ الاستحسانيّةَ للفتيا و القضاء بين الناس، بل حكموا الرأي و الاجتهاد حتىٰ فيما يخالف النصّ، أو جعلوا ذلك عذراً مبرّراً لمخالفة النصّ، كما في قصّةِ تبرير الخليفة الأوّل لفَعْلَة خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة، و قد خلا بزوجته ليلةَ قتله، فقال عنه: «إنّه اجتهد فأخطأ!!؟»، و ذلك لمّا أراد الخليفة عمر بن الخطّاب أن يقاد به، و يقام عليه الحدّ.[٤]

و كان الرأي و القياس غيرَ واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة و التابعين، حتىٰ بدأ البحث فيه لتركيزه و توسعة الأخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة و أصحابه.[٥] ثمّ بعد أن أخذت الدولة العبّاسيّة تُساند أهل القياس، وبعد ظهور النُقّاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد مَعالمه، و توسيع أبحاثه، و وَضْعِ القيود، و الاستدراكات

---

١. شنّوا أي: صبّوا.

شعواء أي: متفرّقة ممتدّة.

الهوادة: مايُرجي به الصلاح بين القوم. والمحاباة.

فمعنى العبارة: بل صبّوا على أهل الرأي وقياسِهم مقاتلةً متفرّقةً ممتدّةً لم يكن فيها ما يُرجى به الصلاح. صبّوا عليهم في هذه المقاتلة ما وجدوا للكلام متسّعاً.

٢. *ملخّص إبطال القياس*: ٧١.

٣. أي: أن يختاروا.

٤. *راجع الغدير* ٧: ١٥٨.

٥. قال ابن حزم في كتاب «*ملخّص إبطال القياس*: ٥»: «ثمّ حدث القياس في القرن الثاني». وقال في كتابه «*الإحكام من أصول الأحكام* ٧: ١٧٧»: «إنّه بدعةٌ حدثت في القرن الثاني، ثمّ فشا وظهر في القرن الثالث».

له، حتىٰ صار فنّاً قائماً بنفسه.

و نحن يهمّنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه، وحجّيته، فنقول:

١. تعريف القياس

إنّ خير التعريفات للقياس ـ في رأينا ـ أن يقال: «هو إثبات حكم في محلٍّ بعلّة لثبوته في محلٍّ آخَرَ بتلك العلّة». و المحلّ الأوّل ـ و هو المقيس ـ يسمّى «فرعاً». و المحلّ الثاني ـ و هو المقيس عليه ـ يسمّى «أصلاً». و العلّة المشتركة تسمّى «جامعاً».

و في الحقيقة أنّ القياس عمليّةٌ من المستدِلّ ـ أي القائس ـ؛ لغرض استنتاج حكم شرعيّ لمحلٍّ لم يرد فيه نصٌّ بحكمه الشرعيّ؛ إذ توجب هذه العمليّة عنده الاعتقاد يقيناً أو ظنّاً بحكم الشارع.

و العمليّة القياسيّة هي نفس حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعاً، فيعطي القائس حكماً للفرع، مثلَ حكم الأصل، فإن كان الوجوبَ أعطى له الوجوب، وإن كان الحرمةَ فالحرمةَ... و هكذا.

و معنى هذا الإعطاء أن يحكم بأنّ الفرع ينبغي أن يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الأصل؛ للعلّة المشتركة بينهما. و هذا الإعطاء، أو الحكم هو الذي يوجب عنده الاعتقادَ بأنّ للفرع مثلَ ما للأصل من الحكم عند الشارع، و يكون هذا الإعطاء، أو الحكم، أو الإثبات، أو الحمل ـ ما شئت فعبّر ـ دليلاً عنده على حكم الله في الفرع.

و عليه، فـ«الدليل»: هو الإثبات الذي هو نفسُ عمليّةِ الحمل، وإعطاء الحكم للفرع من قبل القائس. و «نتيجة الدليل» هو الحكم بأنّ الشارع قد حكم فعلاً على هذا الفرع بمثل حكم الأصل.

فتكون هذه العمليّة من القائس دليلاً على حكم الشارع؛ لأنّها توجب اعتقاده اليقينيَّ أو الظنيَّ بأنّ الشارع له هذا الحكم.

و بهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف، بأنّ الدليل ـ و هو الإثبات ـ نفسه نتيجة الدليل، بينما أنّه يجب أن يكون الدليل مغايراً للمستدلّ عليه.

وجه الدفع أنّه اتّضح بذلك البيان أنّ الإثبات في الحقيقة ـ و هو عمليّة الحمل ـ عملُ القائس و حكمُهُ ـ لا حكم الشارع ـ، و هو الدليل. و أمّا: المستدلّ عليه فهو حكم الشارع على الفرع، و إنّما حصل للقائس هذا الاستدلال، لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العمليّة القياسيّة التي أجراها.

و من هنا يظهر أنّ هذا التعريف أفضل التعريفات، و أبعدها عن المناقشات.

و أمّا: تعريفه بالمساواة بين الفرع و الأصل في العلّة[١]، أو نحو ذلك،[٢] فإنّه تعريفٌ بمورد القياس، و ليست المساواة قياساً.

و على كلّ حال، فلا يستحقّ الموضوع الإطالة، بعد أن كان المقصود من القياس واضحاً.

٢. اركان القياس

بما تقدّم من البيان يتّضح أنّ للقياس أربعة أركان:

١. «الأصل» و هو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً.

٢. «الفرع» و هو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعاً.

٣. «العلّة» و هي الجهة المشتركة بين الأصل و الفرع التي اقتضت ثبوتَ الحكم. و تسمّى: «جامعاً».

٤. «الحكم» و هو نوع الحكم الذي ثبت للأصل، و يراد إثباته للفرع.

و قد وقعت أبحاث عن كلّ من هذه الأركان ممّا لا يهمّنا التعرّض لها[٣]، إلّا فيما يتعلّق بأصل حجّيّته و ما يرتبط بذلك. و بهذا الكفايةُ.

---

١. هذا التعريف نسبه الخضري بك إلى ابن الحاجب، و ابن الهمام. راجع كتابه: *أصول الفقه*: ٢٨٩.

٢. إنّ لهم في تعريف القياس عبارات شتّى، وإن شئت فراجع *المنخول*: ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ *المستصفى* ٢: ٥٤؛ *الإحكام* (لابن حزم) ٧: ٣٦٧؛ *روضة الناظر*: ٢٤٧؛ *أصول الفقه* (للخضري بك): ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

٣. وإن شئت فراجع *اللمع في أصول الفقه*: ١٠٢ ـ ١٠٤؛ *المستصفى* ٢: ٣٢٥ ـ ٣٤٧؛ *إرشاد الفحول*: ٢٠٤ ـ ٢٠٩، *أصول الفقه* (للخضري بك): ٢٩٣ ـ ٣٢٨.

٣. حجّيّة القياس

إنّ حجّيّة كلّ أمارة تُناط بالعلم ـ و قد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثرَ من مرّة[١] ـ، فالقياس ـ كباقي الأمارات ـ لايكون حجّةً إلّا في صورتين، لا ثالثة لهما:

١. أن يكون بنفسه موجباً للعلم بالحكم الشرعيّ.[٢]

٢. أن يقوم دليل قاطع على حجّيّته، إذا لم‌يكن بنفسه موجباً للعلم.[٣]

و حينئذٍ لابدّ من بحث موضوع حجّيّة القياس عن الناحيتين، فنقول:

أ. هل القياس يوجب العلم؟

إنّ القياس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه في المنطق.[٤] و قلنا هناك: «إنّ التمثيل من الأدلّة التي لا تفيد إلّا الاحتمال؛ لأنّه لايلزم من تشابهِ شيئين في أمرٍ، بل في عدّة أُمور أن يتشابها من جميع الوجوه و الخصوصيّات».[٥]

نعم، إذا قويَتْ وجوه الشَبَه بين الأصل و الفرع، و تعدّدت، يقوى في النفس الاحتمال، حتىٰ يكون ظنّاً، و يقربَ من اليقين. و القيافة[٦] من هذا الباب. ولكن كلّ ذلك لايغني من الحقّ شيئاً.

غيرَ أنّه إذا علمنا ـ بطريقٍ من الطرق ـ أنّ جهة المشابهة علّة تامّة لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع، ثمّ علمنا أيضاً بأنّ هذه العلّة التامّةَ موجودة بخصوصيّاتها في الفرع؛ فإنّه لامحالة يحصل لنا ـ على نحو اليقين ـ استنباطُ أنّ مثل هذا الحكم ثابتٌ في الفرع، كثبوته في الأصل؛ لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته التامّة. و يكون من القياس المنطقي

---

١. راجع الصفحات: ٣٧٦ـ ٣٧٩ و ٣٨٦ـ ٣٨٧.

٢. كالقطع.

٣. كخبر الواحد، والظواهر، وغيرهما من الظنون الخاصّة.

٤. وهو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر؛ لجهة مشتركة بينهما.

٥. *المنطق* (للمؤلّف) ٢: ٢٦٧.

٦. القيافة مصدرٌ، والقائف: مَن يتتبّع الآثار، ويعرفها، ويعرف شبَه الرجل بأخيه وأبيه. *لسان العرب* ٩: ٢٩٣.

البرهاني الذي يفيد اليقين.

ولكنّ الشأن كلّ الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأنّ الجامع علّة تامّة للحكم الشرعيّ. و قد سبق[١] أنّ ملاكات الأحكام لا مَسْرَح للعقول[٢]، أولا مجال للنظر العقليّ فيها، فلا تُعلم إلّا من طريق السماع من مبلّغ الأحكام الذي نصبه الله (تعالى) مبلّغاً، وهادياً.

و الغرض من «كون الملاكات لا مَسْرَح للعقول فيها» أنّ أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف إلّا من طريق السماع؛ لأنّه أمرٌ توقيفيٌّ.

أمّا: نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحسّ، ونحوه، لكن لا بما هو علّة و ملاك، كالإسكار؛ فإنّ كونه علّةً للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلّة السمعيّة.

أمّا: وجود الإسكار في الخمر، وغيره من المسكرات، فأمرٌ يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم؛ فإنّه ليس هذا من الوجدانيّات.

و على كلّ حال، فإنّ السرّ في أنّ الأحكام و ملاكاتِها لا مَسْرَح للعقول في معرفتها واضحٌ؛ لأنّها أُمور توقيفيّة من وضع الشارع، كاللغات، والعلامات، والإشارات التي لا تُعرف إلّا من قِبل واضعِيها، ولا تدرك بالنظر العقليّ إلّا من طريق الملازمات العقليّة القطعيّة التي تكلّمنا عنها فيما تقدّم في بحث الملازمات العقليّة في المقصد الثاني،[٣] و في دليل العقل من هذا الجزء،[٤] والقياس لا يشكّل ملازمةً عقليّةً بين حكم المقيس عليه، وحكم المقيس.

نعم، إذا وَرَدَ نصٌّ من قِبَل الشارع في بيان علّة الحكم في المقيس عليه، فإنّه يصحّ الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين: الأوّل: أن نعلم بأنّ العلّة المنصوصة

---

١. راجع الصفحة: ٤٧٨ ـ ٤٨٠ و ٤٨٣.

٢. المَسْرَحُ: المرعى الذي تسرح فيه الدوابّ للرعي. *لسان العرب* ٢: ٤٧٩، والمراد منه هنا أنّه لا مجال للعقول في كشف ملاكات الأحكام، ولا تنالها ابتداءً من دون السماع من مبلّغ الأحكام.

٣. المقصد الثاني: ٢٤٧.

٤. راجع الصفحة: ٤٧٨ ـ ٤٨٠.

تامّةً يدور معها الحكم أينما دارت. و الثاني: أن نعلم بوجودها في المقيس.

والخلاصة أنّ القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم؛ لأنّه لا يتكفّل ثبوتَ الملازمة بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس. و يُستثنى منه منصوص العلّة بالشرطين اللذين تقدّما. و في الحقيقة أنّ منصوص العلّة ليس من نوع القياس، كما سيأتي بيانه[١]. و كذلك قياس الأولويّة.

ولأجل أن يتّضح الموضوع أكثرَ، نقول: إنّ الاحتمالاتِ الموجودةَ في كلّ قياس خمسة[٢]، و مع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل و حكم الفرع، و لا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلّا بورود النصّ من الشارع، والاحتمالات هي [كما تأتي]:

١. احتمال أن يكون الحكم في الأصل معلّلاً عند الله (تعالى) بعلّةٍ أُخرى غير ما ظنّه القائس، بل يحتمل[٣] على مذهب هؤلاء ألّا يكون الحكم معلّلاً عند الله (تعالى) بشيء أصلاً؛ لأنّهم لا يرون الأحكام الشرعيّة معلّلة بالمصالح و المفاسد و هذا من مفارقات آرائهم، فإنّهم إذا كانوا لا يرون تبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد، فكيف يؤكّدون تعليل الحكم الشرعيّ في المقيس عليه بالعلّة التي يظنّونها؟! بل كيف يحصل لهم الظنّ بالتعليل؟!

٢. احتمال أنّ هناك وصفاً آخَرَ ينضمّ إلى ما ظنّه القائس علّةً، بأن يكون المجموع منهما هو العلّةَ للحكم، لو فرض أنّ القائس أصاب في أصل التعليل.

٣. احتمال أن يكون القائس قد أضاف شيئاً أجنبيّاً إلى العلّة الحقيقيّة لم يكن له دَخْلٌ في الحكم في المقيس عليه.

٤. احتمال أن يكون ما ظنّه القائس علّةً ـ إن كان مصيباً في ظنّه ـ ليس هو الوصفَ المجرّد، بل بما هو مضافٌ إلى موضوعه ـ أعني «الأصل» ـ لخصوصيّةٍ فيه.

مثال ذلك، لو علم بأنّ الجهل بالثمن علّةٌ موجبةٌ شرعاً في فساد البيع، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً؛ فإنّه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض، الموجبُ لفساد البيع هو الجهلَ بخصوص العوض في البيع، لا مطلقَ الجهل بالعوض من

---

١. يأتي في الصفحة: ٥٣٦.

٢. بل هي ستّة، كما في *المستصفى* ٢: ٢٧٩.

٣. وهذا احتمالٌ آخر ذكره الغزالي مستقلّاً في *المستصفى* ٢: ٢٧٩.

حيث هو جهل بالعوض، ليسري الحكم إلى كلّ معاوضة، حتىٰ في مثل الصلح المعاوضي، والنكاح باعتبار أنّه يتضمّن معنى المعاوضة عن البُضْع.

٥. احتمال أن تكون العلّة الحقيقيّة لحكم المقيس عليه غيرَ موجودة، أو غيرَ متوفّرة بخصوصيّاتها في المقيس.

و كلّ هذه الاحتمالات لابدّ من دفعها، ليحصل لنا العلم بالنتيجة، و لايدفعها إلّا الأدلّة السمعيّة الواردة عن الشارع.

وقيل: «من الممكن تحصيل العلم بالعلّة بطريق برهان السَبْر و التقسيم».[١] و برهان السبر و التقسيم عبارةٌ عن عدِّ جميع الاحتمالات الممكنة، ثمّ يقام الدليل على نفي واحد واحد، حتىٰ ينحصر الأمر في واحد منها، فيتعيّن، فيقال مثلاً: حرمة الربا في البُرّ: إمّا أن تكون معلّلةً بالطُعْم، أو بالقُوت، أو بالكيل. و الكلّ باطل ما عدا الكيلَ. فيتعيّن التعليل به.

أقول: من شرط برهان السبر و التقسيم ليكون برهاناً حقيقيّاً، أن تحصر المحتملات حصراً عقليّاً من طريق القسمة الثنائيّة التي تتردّد بين النفي و الإثبات.[٢]

و ما يذكر ـ من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعيّ ـ لا تعدو أن تكون احتمالاتٍ استطاع القائس أن يحتملها و لم‌يحتمل غيرها، لا أنّها مبنيّة على الحصر العقليّ المردّد بين النفي و الإثبات.

و إذا كان الأمر كذلك فكلّ ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالاتٌ لم‌يتصوّرها أصلاً. و من الاحتمالات أن تكون العلّة اجتماعَ محتملين، أو أكثرَ ممّا احتمله القائس. و من الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئاً آخَرَ، خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لايمكن أن يُهتدى إليه القائس، مثل التعليل في قوله (تعالى): ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[٣]؛ فإنّ الظاهر من الآية أنّ العلّة في

---

١. هذا أحد المسالك التي ذكرها القائلون بحجيّة القياس لإثبات العلّة. فراجع *إرشاد الفحول*: ٢١٣، و*أصول الفقه* (للخضري بك): ٣٢٦، و*نهاية السؤول* ٤: ١٢٨، و*المستصفى* ٢: ٢٩٥.

٢. راجع *المنطق* (للمؤلّف) ١: ١١١.

٣. النساء (٤) الآية: ١٦٠.

تحريم الطيّبات عصيانهم، لا أوصافُ تلك الأشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القائس ـ الذي لا يرى تبعيّةَ الأحكام للمصالح و المفاسد ـ أنّ الحكم لا ملاكَ و لا علّة له. فكيف يمكن أن يدّعي حصرَ العلل فيما احتمله، و قد لا تكون له علّة؟!

و على كلّ حال، فلا يمكن أن يُستنتج من مثل السبر و التقسيم هنا أكثرُ من الاحتمال. و إذا تنزّلنا فأكثرُ ما يحصل منه الظنُّ. فرجع الأمر بالأخير إلى الظنّ، و﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الحَقِّ شَيئاً﴾.[1]

و في الحقيقة أنّ القائلين بالقياس لا يدّعون إفادتَهُ العلْمَ، بل أقصى ما يتوقّعونه إفادتُهُ للظنّ، غيرَ أنّهم يرون أنّ مثل هذا الظنّ حجّة. و في البحث الآتي نبحث عن أدلّة حجّيته.

ب. الدليل على حجّيّة القياس الظنّيّ

بعد أن ثبت أنّ القياس في حدّ ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا أن نبحث عن الأدلّة على حجّيّة الظنّ الحاصل منه؛ ليكون من الظنون الخاصّة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ، كما صنعنا في خبر الواحد، و الظواهر، فنقول:

أمّا نحن ـ الإماميّة ـ ففي غنىً عن هذا البحث؛ لأنّه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت﵈ عدم اعتبار هذا الظنّ الحاصل من القياس، فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، و أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الأحكامُ في أنفسها تصيبها العقول، و لا ملاكاتها و عللها.

على أنّه يكفينا في إبطال القياس أن نبطل ما تمسّكوا به لإثبات حجّيّته من الأدلّة، لنرجع إلى عمومات النهي عن اتّباع الظنّ و ماوراءَ العلم.

أمّا: غيرنا ـ من أهل السنّة الذين ذهبوا إلى حجّيّته ـ فقد تمسّكوا بالأدلّة الأربعة: الكتابِ، و السنّة، و الإجماع، و العقل. و لا بأس أن نشير إلى نماذجَ من استدلالاتهم؛ لنَرى أنّ ما تمسّكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

---

١. النجم (٥٣) الآية: ٢٨؛ يونس (١٠) الآية: ٣٦.

الدليل من الآيات القرآنية

منها: قوله (تعالى): ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[١]. بناءً على تفسير الاعتبار بالعبور و المجاوزة، والقياس عبورٌ و مجاوزةٌ من الأصل إلى الفرع.[٢]

وفيه[٣]: أنّ الاعتبار هو الاتّعاظ لغةً، وهو الأنسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله (تعالى) في قلوبهم الرعب، يخربون بيوتهم بأيديهم و أيدي المؤمنين. و أين هي من القياس الذي نحن فيه؟

و قال ابن حزم في كتابه «إبطال القياس»: «و من المحال أن يقول لنا: فاعتبروا يا أُولي الأبصار، ويريد القياس، ثمّ لايبيّنَ لنا في القرآن و لا في الحديث: أيَّ شيءٍ نقيس؟ و لامتى نقيس؟ و لا على أيّ شيءٍ نقيس؟ ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرم علينا أن نقيس ما لا نصّ فيه جملة، و لا نتعدّى حدوده».[٤]

ومنها: قوله (تعالى): ﴿قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٥]. باعتبار أنّ الآية تدلّ على مساواة النظير للنظير، بل هي استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام و هي رميم. ولو لا أنّ القياس حجّة لما صحّ الاستدلال فيها.[٦]

---

١. الحشر (٥٩) الآية: ٢.

٢. استدلّ بها في *نهاية السؤول* ٤: ١١، و *إرشاد الفحول*: ٢٠٠.

٣. كما في *العدّة* ٢: ٦٧٣ ـ ٦٧٤. واعترف به ابن الحاجب في *منتهى الوصول والأمل*: ١٩٠.

وقال ابن حزم: «ومعنى الاعتبار في اللغة والقرآن: التعجّب. قال اللّه (تعالى): ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾* أي: عجب. ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾** أي: لعجباً، لا قياساً». *ملخّص إبطال القياس*: ٢٨.

٤. *ملخّص إبطال القياس*: ٣٠.

٥. يس (٣٦) الآية: ٧٨ ـ ٧٩.

٦. هذا الدليل تعرّض له وللإجابة عليه الشوكاني في *إرشاد الفحول*: ٢٠٢، وابن حزم في *إبطال القياس*: ٢٣ و ٢٨.

---

* يوسف (١٢) الآية: ١١١.

** النحل (١٦) الآية: ٦٦.

وفيه: أنّ الآية لاتدلّ على هذه المساواة بين النظيرين، كنظيرين في أيّة جهةٍ كانت، كما أنّها ليست استدلالاً بالقياس، و إنّما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث؛ إذ يتخيّلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية أن تُثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام، وإيجادها لأوّل مرّةٍ، بلا سابقٍ وجودٍ، و بين القدرة على إحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، و إذا ثبتت الملازمة و المفروض أنّ الملزوم ـ و هو القدرة على إنشائها أوّلَ مرّة ـ موجود مسلّم، فلا بدّ أن يثبت اللازم ـ و هو القدرة على إحيائها، و هي رميم ـ. و أين هذا من القياس؟

ولو صحّ أن يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الأولويّة المقطوعة، وأين هذا من قياس المساواة المطلوبِ إثباتُ حجّيّته، و هو الذي يبتني على ظنّ المساواة في العلّة؟

و قد استدلّوا بآيات أُخر، مثل قوله (تعالى): ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾[١]، ﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الإِحسانِ﴾[٢]. و التشبّث بمثل هذه الآيات لايعدو أن يكون من باب تشبُّثِ الغريق بالطُّحْلب[٣]، كما يقولون.

الدليل من السنّة

رووا عن النبيّ ﷺ أحاديثَ لتصحيح القياس، لا تنهض حجّةً لهم. و لا بأس أن نذكر بعضها كنَمُوذَجٍ عنها، فنقول:

---

١. المائدة (٥) الآية: ٩٥.

وهذا ما استدلّ به الشافعي على ما في *إرشاد الفحول*. وتقريره: أنّ الله (تعالى) أوجب المثل ولم يقل أيّ مثل، فوكل ذلك إلى اجتهادنا.

وأجاب عنه الشوكاني في *إرشاد الفحول*: ٢٠١.

٢. النحل (١٦) الآية: ٩٠.

وهذا الاستدلال نسبه الشوكاني إلى ابن تيميّة؛ وتقريره: أنّ العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين المثلين في الحكم، فتتناوله الآية. راجع *إرشاد الفحول*: ٢٠٢.

٣. الطُّحْلَبُ والطِحْلِبُ والطِحْلَبُ: خضرةٌ تعلو الماء المزمن. وقيل: هو الذي يكون على الماء كأنّه نسج العنكبوت، *لسان العرب* ١: ٥٥٦ ـ ٥٥٧.

واستدلّوا أيضاً بآيات أُخر ذكرها ابن حزم، وأجاب عنها. راجع *ملخّص إبطال القياس*: ٢٣ ـ ٢٤ و ٢٩ ـ ٣٣.

منها: الحديث المأثور عن معاذ أنّ رسـول اللهﷺ بـعثه قـاضياً إلى اليـمن، وقـال له فيما قال: «بماذا تقضي إذا لم تجد في كتاب الله، ولا في سنّة رسول الله؟» قال معاذ: أجتهدُ رأيي، ولا آلوا، فقالﷺ: «الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رسولَ الله».[١]

قالوا: قد أقرّ النبيّ الاجتهادَ بالرأي. و اجتهادُ الرأي لابدّ من ردّه إلى أصل، وإلّا كان رأياً مرسلاً، والرأي المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

والجواب: أنّ الحديث مرسَلٌ لا حجّية فيه؛ لأنّ راويَه هـو الحـارث بـن عـمرو ابـن أخي المغيرة بن شعبة، رواه عن أُناس من أهل حِمْص.

ثمّ الحارث هذا نفسه مجهولٌ لايدري أحدٌ مَنْ هو؟ و لا يُعرف له غير هذا الحديث.

ثمّ إنّ الحديث معارَض بحديثٍ آخَرَ في نـفس الواقـعة؛ إذ جـاء فـيه: «لا تـقضينّ، ولاتفصّلنّ إلّا بما تعلم. و إن أشكل عليك أمرٌ فقِفْ حتىٰ تتبيّنه، أو تكتبَ إليَّ». فأجدرُ بذلك الحديث أن يكون موضوعاً على الحارث، أو منه.

مضافاً إلىٰ أنّه لاحصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأي استفراغُ الوُسْع فـي الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات، أو الأُصول. و لعلّه يشير إلىٰ ذلك قوله: «و لا آلو».

ومنها: حديث الخَثْعَميّة التي سألَتْ رسولَ اللهﷺ عن قضاء الحجّ عن أبيها الذي فاتته فريضة الحجّ: أينفعه ذلك؟ فقالﷺ لها: «أرأيتِ لو كان على أبيكِ دَيْنٌ فقضَيْتِهِ أكان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم. قال: «فدَيْن الله أحقُّ بالقضاء»[٢].

قالوا: فألحق الرسول دَيْنَ الله بدَيْن الآدميّ في وجوب القضاء، وهو عين القياس.[٣]

والجواب: أنّه لا معنى للقول بأنّ الرسولﷺ أجرى القياس في حكمه بقضاء الحـجّ، وهو المشرّع المتلقيّ الأحكامَ من الله (تعالى) بالوحي، فهل كان لايعلم بحكم قضاء الحجّ،

---

١. *سنن الدارمي* ١: ٦٠.

واستدلّ به في *نهاية السؤول* ٤: ١٦. وتعرّض له وللإجابة عليه الشوكانيّ في *إرشاد الفحول*: ٢٠٢.

٢. *كنز العمال* ٥: ١٢٣.

٣. هذا الدليل أيضاً تعرّض له وللإجابة عليه الشوكانيّ في *إرشاد الفحول*: ٢٠٣.

فاحتاج [إلى] أن يستدلّ عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون؟!

و إنّما المقصود من الحديث ـ على تقدير صحّته ـ تنبيه الخثعميّة على تطبيق العامّ على ما سألَتْ عنه، و هو ـ أعني العامّ ـ وجوب قضاء كلّ دَيْن؛ إذ خفي عليها أنّ الحجّ ممّا يُعَدّ من الديون التي يجب قضاؤها عن الميّت، و هو أولى بالقضاء؛ لأنّه دَيْن الله (تعالى).

و لا شكّ في أنّ تطبيق العامّ على مصاديقه المعلومة لايحتاج إلى تشريع جديد، غير تشريع نفس العامّ؛ لأنّ الانطباق قهريّ. و ليس هو من نوع القياس.

و لاينقضي العَجَبُ ممّن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحجّ، و لاالصوم، كـالحنفيّة[1]، و يقول: «دَيْنُ الناس أحقُّ بالقضاء»، ثمّ يستدلّ بهذا الحديث على حجّيّة القياس!

ومنها: حديث بيع الرطب بالتمر، فإنّ رسول اللهﷺ سأل: «أينقص الرطب إذا يَبِسَ؟» فلمّا أُجيب بـ«نعم»، قال: «فلا، إذن».[2]

والجواب أنّ هذا الحديث ـ على تقدير صحّته ـ يُشبه حديث الخثعميّة؛ فإنّ المقصود منه التنبيه على تطبيق العامّ على أحد مصاديقه الخفيّة، وليس هو من القياس في شيء.

و كذلك يقال في أكثر الأحاديث المرويّة في الباب.[3]

على أنّها بجملتها معارَضة بأحاديث أُخَر، يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأي، من دون الرجوع إلى الكتاب، و السنّة.[4]

الدليل من الإجماع

و الإجماع هو أهمُّ دليلٍ عندهم، وعليه معوّلهم في هذه المسألة. و الغرض منه إجماع الصحابة.

---

١. راجع: تبيين *الحقائق* (للزيلعي) ١: ٣٣٤.

٢. *المستدرك على الصحيحين* ٢: ٣٨؛ *سنن البيهقي* ٥: ٢٩٤.

٣. تعرّض لها ابن حزم في *ملخّص إبطال القياس*: ٢٥ ـ ٢٧.

٤. إن شئت فراجع: *الأُصول من الكافي* ١: ٥٤ ـ ٥٨؛ *بحارالأنوار* ٢: ٢٨٣ ـ ٣١٦؛ *وسائل الشيعة* ١٨: ٢١ ـ ٤٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

و يجب الاعتراف بأنّ بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي، وأكثروا ـ بل حتىٰ فيما خالف النصّ ـ تصرّفاً في الشريعة باجتهاداتهم. و الإنصاف أنّ ذلك لاينبغي أن يُنكَر من طريقتهم، ولكن ـ كما سبق أن أوضحناه ـ لم تكن الاجتهادات واضحةَ المعالم عندهم، من كونها على نحو القياس، أو الاستحسان، أو المصالح المرسلة. ولم يُعرف عنهم على أيّ أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص، أو جهلاً بها، أو استهانةً بها؟ ربما كان بعض هذا أو كلّه من بعضهم.

و في الحقيقة إنّما تطوّر البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنويعه، وخصائصه في القرن الثاني و الثالث ـ كما سبق بيانه[١] ـ فميّزوا بين القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة.

و من الاجتهادات قول عمرَ بن الخطّاب: «متعتان كانتا علىٰ عهد رسول الله أنا محرّمُهما، و معاقِبٌ عليهما»[٢]. و منها: جَمْعُهُ الناسَ لصلاة التراويح.[٣] و منها: إلغاؤه في الأذان «حيَّ على خير العمل»[٤].

فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟

لا ينبغي أن يُشكَّ أنّ مثل هذه الاجتهادات ليس من القياس في شيء. و كذلك كثيرٌ من الاجتهادات عندهم.

و عليه، فابن حزم على حقٍّ إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه «إبطال القياس»: «ثمّ حدث القياس في القرن الثاني، فقال به بعضهم، و أنكره سائرهم و تبرّؤوا منه».[٥]، وقال في كتابه «الإحكام»: «إنّه بدعةٌ حَدَثَ في القرن الثاني، ثمّ فشا، وظهر في القرن الثالث».[٦] أمّا: إذا أراد إنكارَ أصل الاجتهادات بالرأي من بعض الصحابة ـ و هو لايريد ذلك قطعاً ـ فهو إنكارٌ لأمرٍ ضروريٍّ

---

١. سبق بيانه في الصفحة: ١٦٥ من هذا الجزء.

٢. راجع *الغدير* ٦: ٢٠٩ ـ ٢١٣.

٣. راجع *المغني* (لابن قدامة) ١: ٧٩٨.

٤. راجع *شرح التجريد* (للقوشجيّ): ٣٧٤.

٥. *ملخّص إبطال القياس*: ٥.

٦. *الإحكام* (لابن حزم) ٧: ١٧٧.

متواترٍ عنهم.

وقد ذكر *الغزاليّ* في كتابه «المستصفى»[1] كثيراً من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، ولكن لم يستطع أن يُثبت أنّها على نحو القياس، إلّا لأنّه لم يَرَ وَجْهاً لتصحيحها إلّا بالقياس، و تعليل النصّ. وليس هو منه إلّا من باب حسن الظنّ، لا أكثرَ. و أكثرها لا يصحّ تطبيقها على القياس.

و على كلّ حال، فالشأن كلُّ الشأن في تحقّق إجماع الأُمّة، والصحابة على الأخذ بالقياس، و نحن نمنعه أشدَّ المنع.

أمّا أوّلاً: فلِما قلناه قريباً: إنّه لم يثبت أنّ اجتهاداتهم كانت من نوع القياس، بل في بعضها ثَبتَ عكْسُ ذلك، كاجتهادات عمرَ بنِ الخطّاب المتقدّمة. ومثلها اجتهاد عثمانَ في حرق المصاحف، و نحو ذلك.

و أمّا ثانياً: فإنّ استعمال بعضهم للرأي ـ سواء كان مبنيّاً على القياس أو على غيره ـ لا يكشف عن موافقة الجميع، كما قال *ابن حزم* ـ فأنصَفَ ـ: «أين وجدتم هذا الإجماع؟ و قد علمتم أنّ الصحابة أُلوف لا تحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل إلّا عن مائة ونيّف و ثلاثين نفساً: منهم: سبعة مُكثِرون، و ثلاثةَ عشرَ نفساً متوسّطون، والباقون مُقلّون جدّاً، تُروىٰ عنهم المسألة و المسألتان، حاشا المسائل التي تُيقّن إجماعهم عليها، كالصلوات، و صوم رمضان.[2] فأين الإجماع على القول بالرأي؟».[3]

و الغرض الذي نَرمي إليه أنه لا يُنكر ثبوت الاجتهاد بالرأي عند جملة من الصحابة كأبي بكر، و عمرَ، و عثمانَ، و زيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. و إنّما الذي ينكر أن يكون ذلك بمجرّده محقّقاً لإجماع الأُمّة، أو الصحابة. و اتّفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرين ليس إجماعاً مهما كانوا.

نعم، أقصى ما يقال في هذا الصدد: أنّ الباقين سكتوا، و سكوتهم إقرار، فيتحقّق الإجماع.

---

١. *المستصفى* ٢: ٢٩٣ ـ ٢٩٩ و ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٢. هذه ليست من المسائل الإجماعيّة، بل هذه من ضروريات الدين، وقد تقدّم أنّ الأخذ بها ليس أخذاً بالإجماع. ـ منه ﷺ ـ.

٣. *ملخّص إبطال القياس*: ١٩.

ولكن يجاب عن ذلك بأنّ السكوت لانسلّم أنّه يحقّق الإجماع؛ لأنّـه لايـدلّ عـلى الإقرار إلّا من المعصوم بشروط الإقرار. و السرّ في ذلك أنّ السكوت في حدّ ذاته مجملٌ، فيه عند غير المعصوم أكثرُ من وجه واحد و احتمال؛ إذ قد يَنشأ من الخوف، أو الجبن، أوالخَجَل، أو المُداهَنة، أو عدم العناية ببيان الحقّ، أو الجهل بالحكم الشرعيّ، أو وجهه، أوعدم وصول نبأ الفتيا إليهم... إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم. و قد يجتمع في شخص واحد أكثرُ من سبب واحد للسكوت عن الحقّ. و من الاحتمالات أيضاً أن يكون قد أنكر بعض الناس، ولكن لم يصل نبأ الإنكار إليـنا. ودواعي إخفاء الإنكار و خَفائه كثيرة لا تُحَدُّ و لا تُحصَر.

و أمّا ثالثاً: فإنّ سكوت الباقين غير مسلّم، ويكفي لإبطال الإجماع إنكـارُ شـخصٍ واحدٍ، له شأنٌ في الفتيا؛ إذ لايتحقّق معه اتّفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثرَ من واحد، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن عبّاس[1]، و ابن مسعود[2]، و أضرابهما[3]، بل روي ذلك حتىٰ عن عمرَ بنِ الخطّاب: «إيّاكم و أصحابَ الرأي، فإنّهم أعـداء السُّـنن، أعـيَتْهُم الأحاديثُ أن يَحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلّوا، و أضلّوا»[4]. و إن كنتُ أظنُّ أنّ هذه الرواية موضوعة عليه؛ لثبوت أنّه في مقدّمة أصحاب أهل الرأي، مع أنّ أسلوب بيان الرواية بعيدٌ عن النسبة إليه، وإلى عصره.

و على كلّ حال، فلا شيء أبلغَ في الإنكار من المجاهَرة بالخلاف، و الفتوى بـالضدّ، وهذا قد كان من جماعة، كما قلنا، بل زاد بعضهم، كابن عبّاس، و ابن مسعود أن انتهى إلى ذكر المباهَلة، والتخويف من الله (تعالى)، وهل شيءٌ أبلغُ في الإنكار من هذا؟ فأين الإجماع؟

---

١. روي عن عبدالله بن عبّاس أنّه قال: «إنّ الله (تعالى) قال لنبيّه: ﴿احكم بينهم بـما أراك الله﴾، ولم يـقل: بما رأيت». *المستصفى* ٢: ٢٤٨.

٢. عن عبدالله بن مسعود: «يذهب قرّاؤكم، وصلحاؤكم، ويتّخذ النـاس رؤسـاء جـهّالاً، يـقيسون الأمـور برأيهم». *العدّة* ٢: ٦٨٩؛ *الذريعة إلى أصول الشريعة* ٢: ٧٣٦.

٣. كأبي بكر، وعبدالله بن عمر، و زيد بن أرقم، و عائشة، وغيرها. راجع *المستصفى* ٢: ٢٤٧؛ *ملخّص إبطال القياس*: ٥٨.

٤. *المستصفى* ٢: ٢٤٧؛ *ملخّص إبطال القياس*: ٥٨.

و نحن يكفينا إنكار عليّ بن أبي طالب، و هو المعصوم الذي يدور معه الحقّ كيفما دار، كما في الحديث النبويّ المعروف.[١] و إنكاره معلوم من طريقته. و قد رووا عنه قوله: «لو كان الدين بالرأي لكان المسح على باطن الخُفّ أولى من ظاهره»[٢]. و هو يريد بذلك إبطالَ القول بجواز المسح على الخفّ الذي لا مدرك له إلّا القياس، أو الاستحسان.

الدليل من العقل

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلاً عقليّاً على حجيّته، غيرَ أنّ جملة منهم[٣] ذكر له وجوهاً أحسنها ـ فيما أحسب ـ ما سنذكره، مع أنّه من أوهن الاستدلالات.

الدليل: أنّا نعلم قطعاً بأنّ الحوادث لا نهاية لها. و نعلم قطعاً أنّه لم يرد النصّ في جميع الحوادث؛ لتناهي النصوص، و يستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهىٰ؛ إذن، فيُعلم أنّه لابدّ من مرجعٍ لاستنباط الأحكام، لتلافي النواقص من الحوادث، و ليس هو إلّا القياس.[٤]

والجواب: صحيحٌ أنّ الحوادث الجزئيّة غير متناهية، ولكن لا يجب في كلّ حادثة جزئيّة أن يرد نصٌّ من الشارع بخصوصها، بل يكفي أن تدخل في أحد العمومات. و الأُمور العامّة محدودة متناهية، لا يمتنع ضبطها، و لا يمتنع استيعاب النصوص لها. على أنّ فيه مناقَشاتٍ أُخرى، لا حاجة بذكرها.

٤. منصوص العلّة، وقياس الأولويّة

ذهب بعض علمائنا ـ كالعلّامة الحليّ[٥] ـ إلىٰ أنّه يُستثنى من القياس الباطل ما كان

---

١. وهو قوله: «عليٌّ مع الحقّ والحقّ مع علي». *إحقاق الحق* ٤: ٢٧.

٢. هذا مفاد الحديث، وإليك نصّه: «لوكان الدين بالرأي لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه...». *سنن أبي داود* ١: ٤٢؛ *المحلّى* ١: ٦١.

٣. كالدقاق على ما في *اللمع في أصول الفقه*: ٩٣.

٤. هذا الدليل ذكره الآمديّ ثمّ أجاب عنه بوجوه. راجع *الإحكام* ٤: ٣٧.

٥. نسبه إليه المحقّق البحرانيّ في *الحدائق الناضرة* ١: ٦٠ ـ ٦٣. ولكن في نسبته إليه نظرٌ؛ لأنّه صرّح بأنّ ←

منصوصَ العلّة، و قياسُ الأولويّة؛ فإنّ القياس فيهما حجّة. و بعضٌ قال: «لا، إنّ الدليل الدالّ على حرمة الأخذ بالقياس شاملٌ للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما».[١]

و الصحيح أن يقال: إنّ منصوص العلّة و قياس الأولويّة هما حجّتان، ولكن لااستثناءَ من القياس؛ لأنّهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجّيّتهما من باب حجّيّة الظهور.[٢] و هذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول:

منصوص العلّة

أمّا منصوص العلّة: فإن فُهم من النصّ على العلّة أنّ العلّة عامّةٌ على وجهٍ لااختصاص لها بالمعلّل ـ الذي هو كالأصل في القياس ـ فلا شكّ في أنّ الحكم يكون عامّاً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: «حرم الخمر؛ لأنّه مسكر»، فيفهم منه حرمة النبيذ؛ لأنّه مسكر أيضاً.

و أمّا: إذا لم‌يفهم منه ذلك فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع إلّا بنوعٍ من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: «هذا العنب حُلوٌ؛ لأنّ لونه أسودُ»؛ فإنّه لايفهم منه أنّ كلّ ما لونه أسودُ حلو، بل العنب الأسود خاصّةً حلو.

و في الحقيقة أنّه بظهور النصّ في كون العلّة عامّةً ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصّاً بالمعلّل إلى كون موضوعه كلَّ ما فيه العلّة، فيكون الموضوع عامّاً يشمل المعلّل (الأصل) وغيره، ويكون المعلّل من قبيل المثال للقاعدة العامّة، لا أنّ موضوع الحكم هو خصوص المعلّل (الأصل) و نستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلّة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرّد الحمل و القياس، كما في الصورة الثانية، أي التي لم‌يفهم فيها عموم العلّة.

و لأجل هذا نقول: إنّ الأخذ بالحكم في الفرع في الصورة الأُولى يكون من باب الأخذ

← ماكان منصوص العلّة، وبالطريق الأَولى وإن كانا حجّتين، إلّا أن حجيّتهما ليست من باب القياس. راجع: *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*: ٢١٧ ـ ٢١٨.

١. *الحدائق الناضرة* ١: ٦٥.

٢. ولعلّه مراد العلّامة من قوله: «بالنصّ، لابالقياس».

بظاهر العموم، وليس هو من القياس في شيءٍ، ليكون القول بحجّيّة التعليل استثناءً من عمومات النهي عن القياس. مثال ذلك قوله ﷺ ـ في صحيحة ابن بزيع ـ: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء...؛ لأنّ له مادّة»،[1] فإنّ المفهوم منه ـ أي الظاهرَ منه ـ أنّ كلّ ماءٍ له مادّةٌ واسعٌ لا يفسده شيءٌ، وأمّا: ماء البئر فإنّما هو أحد مصاديق الموضوع العامّ للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلّاً من ماء البئر، وماء الحمّام، وماء العيون، وماء حَنَفيّة الإسالة[2] ... و غيرها. فالأخذ بهذا الحكم و تطبيقُه على هذه الأُمور غيرِ ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجّةٌ.

هذا، و في عين الوقت لمّا كنّا لا نستظهر من هذه الرواية شمولَ العلّة (لأنّ له مادّة) لكلّ ما له مادّة و إن لم يكن ماءً مطلقاً، فإنّ الحكم ـ و هو الاعتصام من التنجّس ـ لا نعدّيه إلى الماء المضاف الذي له مادّة إلّا بالقياس، و هو ليس بحجّة.

و من هنا يتّضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلّة، والأخذ بالقياس، فلا بدّ من التفرقة بينهما في كلّ علّة منصوصة، لئلّا يقع الخلط بينهما. و من أجل هذا الخلط بينهما يكثر العِثار[3] في تعرّف الموضوع للحكم.

و بهذا البيان و التفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجّيّة منصوص العلّة، فمن يراه حجّةً يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العلّة، ومن لا يرى حجّيّته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس.

والخلاصة أنّ المدار في منصوص العلّة أن يكون له ظهورٌ في عموم الموضوع لغير ما له الحكم ـ أي المعلّل الأصل ـ؛ فإنّه عموم من جملة الظواهر التي هي حجّة. و لابدّ حينئذٍ أن تكون حجّيّته على مقدار ما له من الظهور في العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم، فإنّ التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل و القياس الذي لا دليل

---

١. *وسائل الشيعة* ١: ١٢٦ـ١٢٧، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديثان ٦ و ٧.

٢. الحنفيّة: أُنبوبة ذات لولبٍ تزجّ في ثقب من الحوض لاستفراغ الماء منه عند الحاجة. وبالفارسيّة: شير آب انبار.

٣. العِثار: المهلكة، السقوط.

عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

قياس الأولويّة

أمّا قياس الأولويّة: فهو نفسه الذي يسمّى «مفهومَ الموافقة» الذي تقدّمت الإشارة إليه[١]، وقلنا هناك: إنّه يسمّى «فحوى الخطاب»، كمثال الآية الكريمة ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[٢] الدالّة بالأولويّة على النهي عن الشتم، والضرب، ونحوهما.

و تقدّم في هذا الجزء[٣] أنّ هذا من الظواهر، فهو حجّةٌ من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً،[٤] حتىٰ يكون استثناءً من عموم النهي عـن القـياس، وإن أشـبه القياس، ولذلك سمّي بـ«قياس الأولويّة»، و«القياس الجليّ».

و من هنا لايفرض مفهوم الموافقة إلّا حيثُ يكون للّفظ ظهورٌ بتعدّي الحكم إلى ما هو أولى في علّة الحكم، كآية التأفيف المتقدّمة.

و منه: دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرّف بمَرافقها بطريقٍ أولى، ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء: «إذْن الفَحْوى».

و منه: الآية الكريمة ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾[٥] الدالّةُ بالأولويّة عـلى ثـبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

و بالجملة، إنّما نأخذ بقياس الأولويّة إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب؛ إذ يكون للكلام ظهورٌ بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علّة الحكم، فيكون حجّةً من باب الظواهر. و من أجل هذا عَدُّوه من المفاهيم، و سمُّوه «مفهومَ الموافقة».

---

١. تقدّمت في الصفحة: ١٢٢.

٢. الإسراء (١٧) الآية: ١٢٢.

٣. راجع الصفحة: ١٢٢.

٤. وصرّح بذلك العلّامة الحلّي في: *مبادئ الوصول*: ٢١٧، حيث قال: «إلحـاق المسكـوت عـنه بـالمنطوق قديكون جليّاً كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التأفيف، وذلك ليس من باب القياس... بل هو من باب المفهوم». والعجب من المصنّف؛ حيث عدَّ العلّامة ممّن يستثنيه من عموم النهي عن القياس.

٥. الزلزلة (٩٩) الآية: ٧.

أمّا: إذا لم‌يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب، فلا يسمّى ذلك مفهوماً بالاصطلاح، و لا يكفي مجرّد الأولويّة وحدَها في تعدية الحكم؛ إذ يكون من القياس الباطل.

و يشهد لذلك ما وَرَدَ من النهي عن مثله في صحيحة أبانَ بنِ تغلبَ عن أبـي عـبدالله الصادق‌عليه السلام، قال أبان:

قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: «عشر من الإبل». قلت: قطَع اثنتين[1]؟ قال: «عشرون». قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: «ثلاثون». قلت: قطع أربـعاً؟ قال: «عشرون».

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون!؟ إنّ هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق، فنبرأ ممّن قاله، و نقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: «مَهْلاً يا أبانُ! هذا حكم رسول الله‌صلى الله عليه وآله: إنّ المرأة تُعاقل[2] الرجلَ إلىٰ ثُلث الدية، فإذا بلغت الثلثَ، رجعت إلى النصف. يا أبان! إنّك أخذتني بالقياس، و السـنّة إذا قـيست مُحِقَ الدين».[3]

فهنا في هذا المثال لم‌يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الأولويّة تعديةُ الحكم إلى غير ما تضمّنه الخطاب، حتىٰ يكون من باب مفهوم الموافقة. و إنّما الذي وقع من *أبانَ* قياسٌ مجرّدٌ لم‌يكن مستنده فيه إلّا جهةَ الأولويّة؛ إذ تَصوَّرَ ـ بمقتضى القاعدة العقليّة الحسابيّة ـ أنّ الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعُف قطع الأصابع، فإذا كان فـي قـطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بدّ أن يكون في قطع الأربع أربعون؛ لأنّ قطع الأربع قـطْعٌ للثلاثة و زيادة. ولكن *أبان* كان لايدري أنّ المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، و هي مائة من الإبل.

والخلاصة: أنّا نقول ببطلان قياس الأولويّة إذا كان الأخذ به لمجرّد الأولويّة، أمّا إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الأولويّة فهو حجّة من باب الظواهر، فلا يكون

---

١. في النسخة المطبوعة (اثنين). ـ منه‌رحمه الله ـ.

٢. تعاقل: توازن. وفي النسخة المطبوعة (تقابل)، وأحسبه من تصحيح الناشر اشتباهاً. ـ منه‌رحمه الله ـ.

٣. *الكافي* ٧: ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ *بحارالأنوار* ١٠٤: ٤٠٥.

قياساً مستثنى من القياس الباطل.

تنبيه

الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع

بقي من الأدلّة المعتبرة عند جملة من علماء السنّة «الاستحسان»،[١] و «المصالح المرسلة»[٢]، و «سدّ الذرائع».[٣]

و هي - إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلّة السمعيّة، أو الملازمات العقليّة - لا دليل على حجّيّتها، بل هي أظهر أفراد الظنّ المنهيّ عنه. و هي دون القياس من ناحية الاعتبار.

---

١. وقد ذكر في تعريفه وجوه:

منها: أنّ الاستحسان هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى.

ومنها: أنّ الاستحسان هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس.

راجع *الإحكام* (للآمدي) ٤: ٢١١ - ٢١٣، و*مصادر التشريع*: ٥٨.

والاستحسان من الأدلّة المعتبرة عند الحنفيّة، والحنابلة على ما في *منتهى الوصول والأمل*: ٢٠٧، و*إرشاد الفحول*: ٢٤٠، و*أصول الفقه* (للخضري بك): ٣٣٢، و*الإحكام* (للآمدي) ٤: ٢٠٩، و*اللمع*: ١٢١.

٢. واختلفوا في حقيقتها:

فقال بعض: «هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسبٌ عقلاً، ولا يوجد أصل متّفق عليه».

وقال بعض آخر: «هي ما لا يستند إلى أصل كلّي ولا جزئيّ».

والقول باعتبارها منسوبٌ إلى المالك، والشافعي، كما في *إرشاد الفحول*: ٢٤٢.

وقال ابن الحاجب في *منتهى الوصول والأمل*: ٢٠٨: «وقد عزي إلى مالك خلافه - أي عدم امتناع التمسّك بها -، وهو بعيدٌ».

وإن أردت الإطّلاع عن تفصيل حقيقة المصالح المرسلة، ومن قال باعتبارها فراجع *نهاية السؤول* ٤: ٩٧ - ١٠٥ و ٣٨٥ - ٣٩٥؛ *سلّم الوصول*: ٣٠٩؛ *مصادر التشريع الإسلامي*: ٧٣.

٣. الذريعة، في اللغة، الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الشيء.

و أمّا في الاصطلاح فقد يقال: «التوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة». وقد يقال: «ما يتوصّل به إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة». راجع *الموافقات* ٤: ١٩٩، و*المدخل للفقه الإسلامي*: ٢٦٦.

و الحاصل أنّ المراد من «سدّ الذرائع» المنع من الوسيلة التي يتوصّل بها إلى مفسدة.

و ذهب إلى اعتباره ابن القيم في *أعلام الموقعين* ٣: ١٤٧ - ١٤٨. بل نُسب ذلك إلى مالك، و أحمد، و ابن تيميّة، كما في *المدخل للفقه المقارن*: ٢٧٠.

ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظنّ لايبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه ممّا يستحقّ الذكر، فيبقى النهي عن الظنّ بلا موضوع، و من البديهيّ عدم جواز تخصيص الأكثر؛ على أنّه قد أوضحنا ـ فيما سبق في الدليل العقليّ[1] ـ أنّ الأحكام و ملاكاتِها لايستقلّ العقل بإدراكها ابتداءً ـ أي ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداءً من دون السماع من مبلّغ الأحكام، إلّا بالملازمة العقليّة ـ و شأنها في ذلك شأنُ جميع المجعولات، كاللغات، و الإشارات، والعلامات، و نحوها؛ فإنّه لا معنى للقول بأنّها تُعلَم من طريقٍ عقليّ مجرّد، سواء كان من طريق بديهيّ، أم نظريّ.

ولو صحّ للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثة الرُسُل، و نَصْب الأئمّة؛ إذ يكون ـ حينئذٍ ـ كلّ ذي عقل متمكّناً بنفسه من معرفة أحكام الله (تعالى)، و يُصبح كلّ مجتهد نبيّاً، أو إماماً. و من هنا تعرف السرّ في إصرار أصحاب الرأي على قولهم بأنّ كلّ مجتهد مصيب، و قد اعترف الإمام الغزاليّ بأنّه لايمكن إثبات حجّيّة القياس إلّا بتصويب كلّ مجتهد، وزاد على ذلك قوله بـ«أنّ المجتهد و إن خالف النصّ فهو مصيبٌ، و أنّ الخطأ غير ممكن في حقّه».[2]

و من أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجّيّة مثل هذه الأدلّة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلّة، و مرادِهم منها، و مناقشةِ أدلّتهم. و نحيل الطلّاب على محاضرات «مدخل الفقه المقارن»[3] التي ألقاها أُستاذ المادّة في كلّيّة الفقه، الأخُ السيد محمّد تقيّ الحكيم؛ فإنّ فيها الكفايةَ.

---

١. راجع الصفحة: ٤٧٨ ـ ٤٨٠.

٢. *المستصفى* ٢: ٢٣٩.

٣. *المدخل للفقه المقارن* «الأُصول العامّة للفقه المقارن»: ٣٠٣ ـ ٤٠٤.

تمرينات (٢٠)

○ **التمرين الأوّل:**

١. اُذكر الأقوال في اعتبار القياس. واذكر تطوّره التأريخيّ؟
٢. ماهو تعريف القياس؟
٣. ماهي أركان القياس؟
٤. هل القياس يوجب العلم؟
٥. ماالجواب عن الاستدلال ببرهان السبر والتقسيم على أنّ القياس يوجب العلم بالحكم؟
٦. بيّن تقريب الاستدلال بقوله (تعالى): (فاعتبروا يا أُولي الأبصار) على حجّيّة القياس الظنّي. واذكر مايرد عليه.
٧. بيّن تقريب الاستدلال بقوله (تعالى): (قال مَن يحيي العظام...) على اعتبار الظنّ الحاصل من القياس. واذكر مافيه.
٨. ماالجواب عن الاستدلال بالحديث المأثور عن معاذ على حجّيّة القياس؟
٩. هل حديث الخثعميّة يدّل على حجّيّة القياس؟
١٠. ماالجواب عن الاستدلال بحديث بيع الرطب بالتمر على حجّيّة القياس؟
١١. ماالجواب عن استدلال القائلين بحجّيّة القياس بالإجماع؟
١٢. اذكر الدليل العقلي الذي قد يقام على اعتبار القياس. واذكر الجواب عنه.
١٣. ماهو تعريف منصوص العلّة؟ وهل هو حجّة من باب القياس؟
١٤. ماهو تعريف قياس الأولويّة؟ وهل هو حجّة من باب القياس؟
١٥. هل يدلّ دليل على حجّيّة الاستحسان، وسدّ الذرائع، والمصالح المرسلة؟

○ **التمرين الثاني:**

١. ماهو تعريف القياس عند ابن الحاجب، وابن الهمام؟
٢. اذكر تعريفين آخرين للقياس، غيرما ذكر في المتن.
٣. بيّن تقريب الاستدلال بقوله (تعالى): (فجزاءٌ مثلُ ماقتل من النعم) على حجّيّة القياس، واذكر الجواب عنه.
٤. بيّن تقريب الاستدلال بقوله (تعالى): (يأمر بالعدل والاحسان) على حجّيّة القياس. واذكر الجواب عنه.
٥. اذكر آيتين ـ غيرما في المتن ـ من الآيات التي يستدلّ بها على حجيّة القياس. واذكر الجواب عنهما.
٦. هل تصحّ نسبة القول باستثناء منصوص العلّة، وقياس الأولويّة من القياس الباطل إلى العلاّمة الحلّي؟
٧. مامعنى الاستحسان؟ ومَن يذهب إلى اعتباره؟
٨. ماهو تعريف سدّ الذرائع؟ وما القائل بحجّيّته؟
٩. ماهو تعريف المصالح المرسلة؟ ومَن يذهب إلى اعتبارها؟

الباب التاسع

التعادل و التراجيح

تمهيد

عَنْوَن الأُصوليّون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور.[1]

و مرادهم من كلمة «التعادل» تكافؤ الدليلين المتعارضين في كلّ شيءٍ يقتضي ترجيحَ أحدهما على الآخَر.

و مرادهم من كلمة «التراجيح»: جَمْعُ «ترجيح» على خلاف القياس في جمع المصدر؛ إذ جَمْعه ترجيحات. و المقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أي المرجِّح.

وإنّما جاؤوا به على صيغة الجمع، دون «التعادل»[2]؛ لأنّ المرجّحاتِ بين الدليلين المتعارضين متعدّدة، والتعادلَ لايكون إلّا في فرض واحد، و هو فرض فقدانِ كلِّ المرجّحات.[3]

---

١. عنونها به بعض الأُصوليّين، كالشيخ الأنصاريّ على ما في بعض نسخ *فرائد الأُصول*، والعلاّمة الآشتيانيّ في *بحر الفوائد* ٤: ٢، و الآسنويّ في *نهاية السؤول* ٤: ٤٣٢.

وعنونها العلاّمة الحلّي بعنوان «الترجيح في الأخبار»، والمحقّق الحلّي بعنوان «التراجيح بين الأخبار». *مبادئ الوصول*: ٢٢٩؛ *معارج الأُصول*: ١٥٤.

٢. وجاء بهما في الفصول على صيغة الجمع، فقال: «التعاديل والتراجيح». *الفصول الغرويّة*: ٤٣٦.

بل جاء بهما كثيرٌ منهم على صيغة المفرد، فقالوا: «التعادل والترجيح». *معالم الدين*: ٢٦٦؛ *نهاية الأفكار* ٤: ١٢٤؛ *فوائد الأُصول* ٤: ٦٩٩؛ *إرشاد الفحول*: ٢٧٣.

٣. ولايخفى ما فيه ـ بعدما مرّ في التعليقة السابقة ـ من وجهين:

الأوّل: يمكن أن يقال: إنّ التعادل هو تساوي الأدلّة في كلّ ما يوجب ترجيح أحدها على الآخر، وجوداً وعدماً، والترجيح: هو اشتمال أحدها على ما يوجب ترجيحه من دون الآخر.

←

و الغرض من هذا البحث بيانُ أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين، و بيانُ أحكام المرجّحات لأحدهما على الآخَر.

و من هنا نعرف أنّ الأنسب أن تُعَنْوَن المسألة بعنوان «التعارض بين الأدلّة»[1]؛ لأنّ التعادل و الترجيح بين الأدلّة إنّما يفرض في مورد التعارض بينهما. غيرَ أنّه لمّا كان همُّ الأُصوليّين في البحث و غايتُهم منه معرفةَ كيفيّةِ العمل بالأدلّة المتعارضة عند تعادلها، و ترجيحها، عَنْوَنوها بما ذكرناه.

و هذه المسألة ـ كما ذكرناه سابقاً[2] ـ أليقُ شيءٍ بها مباحثُ الحجّة؛ لأنّ نتيجتها تحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ عند التعارض بين الأدلّة.

و قبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في المقدّمة بيان أُمور يُحتاج إليها، مثل حقيقة التعارض، و شروطِه، و قياسِه بالتزاحم؛ و الحكومةِ و الورود، و مثلُ القواعد العامّة في الباب، فنقول:

[المقدّمة]

١. حقيقة التعارض

التعارض: مصدرٌ من باب «التفاعل» الذي يقتضي فاعلَيْن، و لايقع إلّا من جانبين، فيقال: تعارَضَ الدليلان. و لا تقول: «تعارَضَ الدليل» و تَسكت[3]. و عليه، فلا بدّ من فَرْضِ

→ وعلى هذا، فالتعادل قديكون في فرض فقدان كلّ المرجّحات، وقديكون في فرض وجود مرجّحٍ واحد في الجميع، وقديكون في فرض وجود مرجّح في أحدها، ووجود مرجّح آخرمساوٍ له في الآخر. ولعلّه عدل صاحب الفصول عن ذلك العنوان إلى العنوان المذكور آنفاً.

الثاني: ويمكن أن يقال: التعادل هو عدم وجود المزيّة لأحد الأدلّة، والترجيح هووجود المزيّة في أحدها. وعلى هذا، فكما أنّ التعادل لايكون إلّا في فرض واحد ـ وهو فرض فقدان المزيّة ـ كذلك الترجيح لايكون إلّا في فرض واحد ـ وهو فرض وجودها ـ. ولعلّه لذلك عدل بعض آخر عن ذلك العنوان إلى عنوان «التعادل والترجيح».

١. كما عنونها بهذا العنوان المحقّق الخراسانيّ في: *الكفاية*: ٤٩٥.

٢. راجع الصفحة: ٣٦٨.

٣. أي بدون أن تعطف على «الدليل» أمراً آخَرَ.

دليلين، كلٌّ منهما يعارض الآخَرَ.

و معنى المعارضة أنّ كلّاً منهما ـ إذا تمّت مقوّمات حجّيّته ـ يُبطل الآخَرَ، و يُكذّبه. و التكاذب، إمّا أن يكون في جميع مدلولاتهما، ونواحي الدلالة فيهما، وإمّا في بعض النواحي على وجهٍ لايصحّ فَرْضُ بقاء حجّيّة كلٍّ منهما مع فَرْضِ بقاء حجّيّة الآخَر، ولا يصحّ العمل بهما معاً.

فمرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحيةٍ مّا، أي إنّ كلّاً منهما يُكذّب الآخَرَ، ولايجتمعان على الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. و هو مأخوذٌ من «عارَضَه»، أي جانَبَهُ وعَدَل عنه.[1]

٢. شروط التعارض

و لايتحقّق هذا المعنى من التعارض إلّا بشروطٍ سبعة هي مقوّمات التعارض، نذكرها لتتّضح حقيقة التعارض، و مَواقعه:

١. ألّا يكون أحدُ الدليلين، أو كلُّ منهما قطعيّاً؛ لأنّه لو كان أحدهما قطعيّاً فإنّه يعلم منه كذب الآخَر، والمعلومُ كِذْبُه لايعارِض غيرَه. و أمّا: القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمرٌ مستحيل لايقع.

٢. ألّا يكون الظنّ الفعليّ معتبراً في حجّيّتهما معاً؛ لاستحالة حصول الظنّ الفعليّ بالمتكاذبين، كاستحالة القطع بهما. نعم، يجوز أن يعتبر في أحدهما المعيّن الظنُّ الفعليّ، دون الآخَر.

---

١. قال الشيخ الأنصاريّ: «وهو لغةً: من العَرْض بمعنى الإظهار، وغلّب في الاصطلاح على تنافي الدليلين، وتمانعهما باعتبار مدلولهما». *فرائد الأصول* ٢: ٧٥٠.

وقال الشوكاني: «التعارض: فهو تفاعُل من العُرْض ـ بضمّ العين ـ وهو الناحية والجهة، كأنّ الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض ـ أي ناحيته وجهته ـ، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه». *إرشاد الفحول*: ٢٧٣.

٣. أن يتنافىٰ مدلولاهما ـ ولو عَرَضاً و في بعض النواحي ـ ليحصل التكاذب بينهما، سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقيّ، أو التضمّنيّ، أو الالتزاميّ.

و الجامع في ذلك أن يؤدّيا إلى ما لا يمكن تشريعه، و يمتنع جعله في نفس الأمر، ولو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يومَ الجمعة؛ فإنّ الدليلين في نفسهما لا تكاذُبَ بينهما؛ إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لمّا عُلم من دليل خارج أنّه لا تجب إلّا صلاة واحدة في الوقت الواحد فإنّهما يتكاذبان حينئذٍ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما.

و على هذا، فيمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال: «الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما، إمّا من ناحية تكوينيّة، أو من ناحية تشريعيّة».

أو يقال بعبارة جامعة: «الضابط في التعارض، تكاذُبُ الدليلين على وجهٍ يمتنع اجتماعُ صدْقِ أحدهما مع صدْقِ الآخر».

و من هنا يعلم أنّ التعارض ليس وصفاً للمدلولين ـ كما قيل ـ[1]، بل المدلولان يوصَفان بأنّهما متنافيان، لا متعارضان. و إنّما التعارض وصفٌ للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان؛ لأنّ امتناع صدق الدليلين معاً، و تكاذُبَهما إنّما ينشأ من تنافي المدلولين؛ و لأجل هذا قال صاحب *الكفاية*: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة و مقام الإثبات».[2] فحَصَرَ التعارُضَ في مقام الإثبات، و مرحلة الدلالة.

٤. أن يكون كلٌّ من الدليلين واجداً لشرائط الحجّيّة، بمعنى أنّ كلّاً منهما ـ لو خلّي و نفسَه، و لم يحصل ما يعارضه ـ لكان حجّة يجب العمل بموجبه، و إن كان أحدهما ـ لا على التعيين ـ بمجرّد التعارض يسقط عن الحجّيّة بالفعل.

و السرّ في ذلك واضح؛ فإنّه لو كان أحدهما غيرَ واجد لشرائط الحجّيّة في نفسه

---

١. والقائل الشيخ الأنصاريّ، تبعاً للسيد عميدالدين في منية اللبيب والمحقّق القمّي في *القوانين*. *فرائد الأصول* ٢: ٧٥٠؛ *منية اللبيب* (مخطوط): ١٦٩؛ *قوانين الأصول* ٢: ٢٦٧.

٢. *كفاية الأصول*: ٤٩٦.

لا يصلح أن يكون مكّذباً لما هو حجّةٌ، وإن كان منافياً له في مدلوله فلا يكون معارضاً له، لما قلنا من أنّ التعارض وَصْفٌ للدالّين بما هما دالّان في مقام الإثبات، و إذ لاإثبات فيما هو غير حجّة فلا يكذّب ما فيه الإثباتُ؛ إذن، لاتعارض بين الحجّة و اللاحجّة، كما لا تعارض بين اللاحجّتين.

و من هنا يتّضح أنّه لو كان هناك خَبرٌ ـ مثلاً ـ غيرُ واجدٍ لشرائط الحجّيّة، واشتبه بما هو واجد لها، فإنّ الخبرين لايدخلان في باب التعارض، فلا تجري عليهما أحكامه وقواعده، وإن كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالُهما حالَ المتعارضين. نعم، في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الإجماليّ.

٥. ألّا يكون الدليلان متزاحمين؛ فإنّ للتعارض قواعدَ غيرَ قواعد التزاحم على ما يأتي،[١] و إن كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، وهي امتناع اجتماع الحكمين في التحقّق في موردهما، ولكنّ الفرق في جهة الامتناع، فإنّه في التعارض من جهة التشريع، فيتكاذب الدليلان، وفي التزاحم من جهة الامتثال، فلا يتكاذبان. و لابدّ من إفراد بحثٍ مستقلٍّ في بيان الفرق، كما سيأتي.[٢]

٦. ألّا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر.

٧. ألّا يكون أحدهما وارداً على الآخر.

و سيأتي أنّ الحكومة و الورود يرفعان التعارض و التكاذب بين الدليلين.[٣] و لابدّ من إفراد بحثٍ عنهما أيضاً، فإنّه أمر أساسيّ في تحقيق التعارض و فهمه.

٣. الفرق بين التعارض و التزاحم

تقدّم[٤] بيان الحقّ الذي ينبغي أن يعوّل عليه في سرّ التفرقة بين بابي التعارض و التزاحم، ثمّ بينهما، و بين باب اجتماع الأمر والنهي.

١و٢. يأتي في المبحث الآتي.

٣. يأتي في الصفحة: ٥٥٣ و ما بعدها.

٤. تقدّم في المقصد الثاني: ٣٢٧ـ٣٣٢.

و خلاصته أنّ التعارض ـ في خصوص مورد العامّين من وجه ـ إنّما يحصل حيث تكون لكلٍّ منهما دلالةٌ التزاميّةٌ على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. و أمّا: إذا لم يكن للعامّين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزاميّة فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل و التشريع.

و حينئذٍ ـ أي حينما يفقدان تلك الدلالةَ الالتزاميّةَ ـ لو امتنع على المكلّف أن يجمع بينهما في الامتثال لأيّ سببٍ من الأسباب، فإنّ الأمر في مقام الامتثال يدور بينهما، بأن يمتثل إمّا هذا أو ذاك. و هنا يقع التزاحم بين الحكمين، و طبعاً إنّما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميّين.

و من أجل هذا قلنا ـ في الشرط الخامس من شروط التعارض ـ: «إنّ امتناع اجتماع الحكمين في التحقّق إذا كان في مقام التشريع دَخَلَ الدليلان في باب التعارض؛ لأنّهما حينئذٍ يتكاذبان. أمّا إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلا في باب التزاحم؛ إذ لا تكاذُبَ حينئذٍ بين الدليلين».

و هذا هو الفرق الحقيقيّ بين باب التعارض و باب التزاحم في أيّ موردٍ يفرض؛ و ينبغي ألّا يغيب عن بال الطالب أنّه حينما ذكرنا العامّين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين ـ كما تقدّم في الجزء الثاني[1] ـ لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامّين من وجه، بل لأنّ العامّين من وجه موضعُ شبهةِ عدمِ التفرقة بين البابين ثمّ بينهما و بين باب اجتماع الأمر و النهي. و قد سبق تفصيل ذلك هناك، فراجع.

و عليه، فالضابط في التفرقة بين البابين ـ كما أشرنا إليه أكثرَ من مرّة ـ هو أنّ الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا في مقام التشريع، و يكونان متزاحمين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع.

و في تعارض الأدلّة قواعدُ للترجيح ستأتي، و قد عُقد هذا الباب لأجلها، و ينحصر الترجيح فيها بقوّة السند أو الدلالة.

و أمّا: التزاحم فله قواعدُ أُخرى تتّصل بالحكم نفسه، و لا ترتبط بالسند أو الدلالة.

---

١. راجع المقصد الثاني: ٣٢٧ـ٣٣٢.

و لا ينبغي أن يخلوَ كتابنا من الإشارة إليها. و هذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

٤. تعادلُ و تراجيحُ المتزاحمين

لا شكّ في أنّه إذا تعادَلَ المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية فإنّ الحكم فيهما هو التخيير. و هذا أمرٌ محلُّ اتّفاقٍ و إن وقع الخلاف في تعادُلِ المتعارضين أنّه يـقتضي التساقط، أو التخيير على ما سيأتي.[1]

و في الحقيقة أنّ هذا التخيير إنّما يحكم به العقل، والمراد به العقل العمليّ.

بيان ذلك أنّه بعد فَرْضِ عدم إمكان الجمع في الامتثال بين الحكـمين المـتزاحـمين، وعدمِ جواز تركهما معاً، ولا مرجّح لأحدهما على الآخـر، حسَبَ الفـرض، و يسـتحيل الترجيح بلا مرجّح، فلا مناص من أن يُترك الأمر إلى اختيار المكلّف نفسه؛ إذ يستحيل بقاء التكليف الفعليّ في كلّ منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معاً. و هذا الحكم العقليّ ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء.

و من هذا الحكم العقليّ يُستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقليّ، كسائر الأحكام العقليّة القطعيّة؛ لأنّ هذا من باب المستقلّات العقليّة التي تبتني على الملازمات العقليّة المحضة.

مثاله، إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات، لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعاً من جهة وجوب الإنقاذ، فإنّه لا مناص للمكلّف من أن يفعل أحدهما[2] و يترك الآخَر، فهو على التخيير عقلاً بينهما، المستكشَفِ منه رضى الشارع بذلك و موافقتُه على التخيير.

إذا عرفت ذلك، فيكون من المهمّ جدّاً أن نعرف ما هي المرجِّحات في باب التزاحم؟ و من الواضح أنّه لابدّ أن تنتهي كلّها إلى أهمّيّة أحد الحكمين عند الشارع، فالأهمّ عنده هو الأرجح في التقديم. و لمّا كانت الأهمّيّة تختلف جهتها و منشؤها فلا بدّ من بيان تـلك

---

١. يأتي في المبحث السادس: ٥٥٧.

٢. أي أحد الإنقاذين.

الجهات، وهي تُستكشف بأُمور نذكرها على الاختصار:[١]

١. أن يكون أحد الواجبين لا بدَلَ له، مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختيارياً، كخصال الكفّارة، أو اضطرارياً، كالتيمّم بالنسبة إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة.

و لا شكّ في أنّ ما لا بدَلَ له أهمّ ممّا له البدل قطعاً عند المزاحمة، وإن كان البدل اضطرارياً؛ لأنّ الشارع قد رخّص في ترك ذي البدل إلى بدَلِهِ الاضطراريّ عند الضرورة، ولم يرخّص في ترك ما لا بدَلَ له، و لا شكّ في أنّ تقديمَ ما لا بدل له جمعٌ بين التكليفين في الامتثال، دون صورة تقديم ذي البدل، فإنّ فيه تفويتاً للأوّل بلا تدارك.

٢. أن يكون أحد الواجبين مضيّقاً، أو فورياً، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسّعاً؛ فإنّ المضيّق، أو الفوريّ أهمُّ من الموسّع قطعاً، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد و إقامة الصّلاة في سَعَة وقتها.

و هذا الثاني يُنْسَقُ على الأوّل؛ لأنّ الموسّع له بدلٌ طوليٌّ اختياريٌّ، دون المضيّق و الفوريّ، فتقديم المضيّق أو الفوريّ جمعٌ بين التكليفين في الامتثال، دون تقديم الموسّع، فإنّ فيه تفويتاً للتكليف بالمضيّق أو الفوريّ بلا تدارك.

و مثله ما لو دار الأمر بين المضيّق و الفوريّ، كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد، فإنّ الصلاة مقدّمةٌ؛ إذ لا تدارك لها.

٣.أن يكون أحد الواجبين صاحبَ الوقت المختصّ دون الآخَر؛ و كان كلّ منهما مضيّقاً. كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليوميّة في آخر وقتها و بين صلاة الآيات في ضيق وقتها؛ لأنّ الوقت لمّا كان مختصّاً باليوميّة فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعيّن، و إنّما اتّفق حصول سببه في ذلك الوقت، و تضيّق وقتُ أدائه. و مسألة تقديم اليوميّة على صلاة الآيات إذا تضيّقَ وقتهما معاً أمرٌ إجماعيٌّ متّفقٌ عليه، و لا منشأ له إلّا أهمّيّةُ ذات الوقت المختصّ، المفهومةُ من بعض الروايات.[٢]

---

١. وإن أردت الإطّلاع على تفصيلها، فراجع *فوائد الأُصول* ١: ٣٢٢ـ ٣٣٠ و ٤: ٧٠٩.

٢. راجع *الوسائل* ٣: ٩١ و ١١٤ و ١٣٤، الباب ٤ و ١٠ و ١٧ من أبواب المواقيت.

٤. أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعيّة دون الآخر. و المراد من القدرة الشرعيّة هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحجّ المشروط وجوبه بالاستطاعة، و نحوه.

و مع فرض المزاحمة بينه و بين واجب آخَرَ وجوبُهُ غيرُ مشروطٍ بالقدرة، لايحصل العلم بتحقّق ما هو شرط في الوجوب؛ لاحتمال أنّ مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبةً للقدرة المعتبرة في الوجوب، و مع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لايحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ماكان وجوبه منجّزاً معلوماً.

و لو قال قائل: إنّ كلَّ واجبٍ مشروطٌ وجوبُهُ بالقدرة عقلاً؛ إذن فالواجب الآخَر أيضاً مشروط بالقدرة؛ فأيُّ فرقٍ بينهما؟

فالجواب: نحن نسلّم باشتراط كلّ واجب بالقدرة عقلاً، لكنّه لمّا لم‌تؤخذ القدرة في الواجب الآخَر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظيّة مطلقٌ، وإنّما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة. و يكفي في حصول شرط القدرة العقليّة نفس تمكّن المكلّف من فعله، ولو مع فرض المزاحمة؛ إذ لا شكّ في أنّ المكلّف في فرض المزاحمة قادرٌ ومتمكّنٌ من فِعْلِ هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروطِ بالقدرة الشرعيّة.

والخلاصة أنّ الواجب الآخَر وجوبُهُ منجّزٌ فعليٌّ؛ لحصول شرطه، وهو القدرة العقليّة، بخلاف مزاحمه المشروطِ؛ لما ذكرنا من احتمال أنّ ما أُخِذَ في الدليل قدرةٌ خاصّة لاتشمل هذه القدرة الحاصلةَ عند المزاحمة، فلا يُحرز تنجّزه، ولا تُعلم فعليّته.

و عليه، فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس، و يخلو الجوّ للواجب المطلق و إن كان مشروطاً بالقدرة العقليّة.

٥. أن يكون أحد الواجبين مقدّماً بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدّمة، وبين القيام لركعةٍ بعدها، في فَرْضِ كون المكلّف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً؛ متمكّناً من إحداهما فقط، فإنّه ـ في هذا الفرض ـ يكون المتقدّم مستقرَّ الوجوب في محلّه؛ لحصول القدرة الفعليّة بالنسبة إليه. فإذا فَعَلَه انتفَتِ القدرة الفعليّة بالنسبة إلى المتأخِّر، فلا يبقى له مجال.

و لا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعيّة، أو مطلقين معاً، أمّا: لو اختلفا فإنّ المطلق مقدّمٌ على المشروط بالقدرة الشرعيّة، وإن كان زمان فعله متأخّراً.

٦. أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدّمة.

و الأولويّة تُعرف إمّا من الأدلّة، وإمّا من مناسبة الحكم للموضوع، وإمّا من معرفة ملاكات الأحكام بتوسّط الأدلّة السمعيّة. و من أجل ذلك، فإنّ الأولويّة تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأُمور، و لا ضابطٌ عامّ يمكن الرجوع إليه عند الشكّ. فمن تلك الأولويّة ما إذا كان في الحكم الحفاظُ على بيضة الإسلام؛ فإنّه أولى بالتقديم من كلّ شيءٍ في مقام المزاحمة.

ومنها: ماكان يتعلّق بحقوق الناس؛ فإنّه أولى من غيره من التكاليف الشرعيّة المحضة، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلّف بها.

ومنها: ماكان من قبيل الدماء و الفروج؛ فإنّه يُحافَظ عليه أكثرَ من غيره؛ لما هو المعروف عند الشارع المقدّس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله فإنّ حفظ نفسه مقدّمٌ على حفظ ماله قطعاً.

ومنها: ماكان رُكْناً في العبادة، فإنّه مقدّم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة و [أداء] الركوع، فإنّ الركوع مقدّمٌ على القراءة، وإن كان زمان امتثاله متأخّراً عن القراءة.

و على مثل هذه فقس، و أمثالُها كثيرة لا تحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنة بينهم، فإنّ الصلح مقدّمٌ على الصدق. و هذا معروف من ضرورة الشرع الإسلاميّ.

و ممّا ينبغي أن يُعلم في هذا الصدد أنّه لو احتمل أهميّة أحد المتزاحمين فإنّ الاحتياط يقتضي تقديمَ محتمَل الأهمّيّة، و هذا الحكم العقليّ بالاحتياط يجري في كلّ مورد يدور فيه الأمر بين التعيين و التخيير في الواجبات. وعليه، فلا يجب إحراز أهمّيّة أحد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال. و هذا أصل ينفع كثيراً في الفروع الفقهيّة، فاحتفظ به.

٥. الحكومة و الورود

و هذا البحث من مبتكَرات الشيخ الأنصاريّ‌، و قد فتح به باباً جديداً في الأُسلوب الاستدلاليّ، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قِبَلِ غيره ـ كما يبدو مـن التـعبير بالحكومة و الورود في «جواهر الكلام»[1] ـ؛ فإنّه لم‌يكن بهذا التحديد و السَعَة اللذين انتهى إليهما الشيخ‌.

و كان‌ ـ على ما ينقل عنه ـ يصرّح بأنّ أساطين الفقه المتقدّمين لم‌يغفُلوا عن مَغزىٰ ماكان يَرمي إليه، وإن لم‌يبحثوه بصريح القول، ولا بهذا المصطلح.

و اللَّفتَة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الأدلّة؛ إذ وَجَدَ أنّ من حقّها أن تُقدَّم على أدلّة أُخرى في حين أنّها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاصّ و العامّ، بل قد يكون بينهما العموم من وجه، ولايوجب هذا التـقديم سـقوطَ الأدلّـة الأُخـرى عـن الحـجّيّة، ولاتجري بينهما قواعد التعارض؛ لأنّه لم‌يكن بينهما تكاذُبٌ بحسب لسانهما من ناحيةٍ أدائيّة، ولامنافاة، يعني أنّ لسان أحدهما لايكذّب الآخر، ولايبطله، بل أحدهما المعيّن من حقّه ـ بحسب لسانه و أدائه لمعناه، وعنوانه ـ أن يكون مقدّماً على الآخر، تـقديماً لايستلزم بطلانَ الآخر، ولاتكذيبَه، ولاصَرْفَه عن ظهوره.

و هذا هو العجيب في الأمر، والجديدُ على الباحثين، وذلك مثل تقديم أدلّة الأمـارة على أدلّة الأُصول العمليّة بلا إسقاطٍ لحجّيّة الثانية، ولاصَرْفٍ لظهورها.

و المعروف أنّ أحد اللامعِين من تلامذته[2] التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر‌ قبل أن يتعرّف عليه، وقبل أن يُعرف الشيخ‌ بين الناس، وسأله سؤالَ امتهان[3]، واختبارٍ عن سرّ تقديم دليلٍ على آخَرَ جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: «إنّه حاكم عليه». قال: «و ما الحكومة؟». فقال له: «يحتاج إلى أن تحضر درسي ستّة أشهر على الأقلّ لتفهم

---

١. *جواهر الكلام* ١: ٢٣٥.

٢. قيل: هوالعلاّمة ميرزا حبيب اللّه الرشتي صاحب «بدائع الأفكار».

٣. أي: احتقار.

معنى الحكومة». و من هنا ابتدأت علاقة التلميذ بأستاذه.

إنّ موضوعاً يحتاج إلى درس ستّة أشهر ـ و إن كان فيه نوعٌ من المبالغة ـ كم يحتاج إلى البسط في البيان في التأليف، بينما أنّ الشيخ ؒ في كتبه لم يُوفِّهِ حقَّه من البيان، إلّا بعضَ الشيء في التعادل و التراجيح، وبعضَ اللقطات[١] المتفرّقة في غُضُون[٢] كتبه. و لذا بقي الموضوع متأرجحاً[٣] في كتب الأُصوليّين من بعده، وإن كان مقصودهم و مقصوده أصبح واضحاً عند أهل العلم في العصور المتأخّرة.

و لا يَسَع هذا المختصرُ شرحَ هذا الأمر، شرحاً كافياً، وإنّما نكتفي بالإشارة إلى خلاصة ما توصّلنا إليه من فهم معنى الحكومة و فهم معنى أخيها «الورودِ» قدرَ الإمكان، فنقول:

ا. الحكومة

إنّ الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومة[٤] هو: أن يقدَّم أحد الدليلين على الآخر تقديمَ سَيْطرةٍ و قَهْرٍ من ناحية أدائيّة، ولذا سمّيت بـ«الحكومة». فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند، و لا من ناحية الحجّيّة، بل هما[٥] على ما هما عليه من الحجّيّة بعد التقديم ـ أي إنّهما بحسب لسانهما و أدائهما لا يتكاذبان في مدلولهما، فلا يتعارضان ـ. و إنّما التقديم ـ كما قلنا ـ من ناحية أدائيّة بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة التخصيص و لا من جهة الورود الآتي معناه.

فأيّ تقديم للدليل على الآخَر بهذه القيود فهو يسمّى «حكومةً».

و هذا في الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها و بين التخصيص من

---

١. أي: المتروكات.

٢. أي: أثناء.

٣. تَأَرْجَحَ لغة عاميّة في ترجَّح. متأرجحاً أي مهتزّاً ومضطرباً.

٤. وفي «س»: من الحكومة.

٥. أي: الدليل الحاكم، والدليل المحكوم.

جهة، ثمّ بينها و بين الورود من جهة أُخرى، ليتّضح معناه بعضَ الوضوح.

أمّا: الفرق بينها و بين التخصيص، فنقول: إنّ التخصيص ليكون تخصيصاً لابدّ أن يُفرض فيه الدليل الخاصّ منافياً في مدلوله للعامّ. و لأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاصّ، غيرَ أنّه لمّا كان الخاصّ أظهرَ من العامّ فيجب أن يقدَّم عليه؛ لبناء العقلاء على العمل بالخاصّ، فيُستكشف منه أنّ المتكلّم الحكيم لم‌يُرد العمومَ من العامّ و إن كان ظاهر اللفظ العمومَ و الشمولَ؛ لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم، مع فرض العمل بالخاصّ عند أهل المحاورة من العقلاء.

و عليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العامّ عن الخاصّ وإخراج الخاصّ عن عموم العامّ، مع فرض بقاء عموم لفظ العامّ شاملاً للخاصّ بحسب لسانه و ظهوره الذاتيّ.

أمّا: الحكومة ـ في بعض مواردها ـ فهي كالتخصيص في النتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخَر، ولكنّ الفرق في كيفيّة الإخراج، فإنّه في التخصيص إخراجٌ حقيقيٌّ، مع بقاء الظهور الذاتيّ للعموم في شموله، وفي الحكومة إخراجٌ تنزيليٌّ على وجهٍ لايبقى ظهورٌ ذاتيٌّ للعموم في الشمول، بمعنى أنّ الدليل الحاكم يكون لسانه تحديدَ موضوع الدليل المحكوم، أو محمولِه؛ تنزيلاً و ادّعاءً. فلذلك يكون الحاكم متصرّفاً في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم.

و نستعين على بيان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الآمر ـ عقيبَ أمره بإكرام العلماء ـ: «لا تكرم الفاسق»، فإنّ القول الثانيَ يكون مخصِّصاً للأوّل؛ لأنّه ليس مُفاده إلّا عدمَ وجوب إكرام الفاسق، مع بقاء صفة العالم له. أمّا: لو قال ـ عقيب أمره ـ: «الفاسق ليس بعالم» فإنّه يكون حاكماً على الأوّل؛ لأنّ مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً، بتنزيل الفاسق منزِلة الجهل، أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. و هذا تصرّفٌ في عقد الوضع. فلا يبقى عموم لفظ «العلماء» شاملاً للفاسق بحسب هذا الادّعاء و التنزيل. و بالطبع لا يُعطىٰ له حينئذٍ حكمُ العلماء من وجوب الإكرام، و نحوه.

و مثاله في الشرعيّات قوله‌ﷺ: «لا شكّ لكثير الشكّ»، و نحوُه، مثل نفي شكِّ المأموم

مع حفظ الإمام، وبالعكس؛ فإنّ هذا و نحوَه يكون حاكماً على أدلّة حكم الشكّ؛ لأنّ لسانه إخراج شكّ كثير الشكّ و شكّ المأموم أو الإمام عن حَظِيرة صفة الشكّ تنزيلاً، فمن حقّه حينئذٍ ألّا يعطى له أحكامُ الشكّ من نحو إبطال الصلاة، أو البناء على الأكثر، أو الأقلّ، أو غير ذلك.

و إنّما قلنا: «الحكومة في بعض مواردها كالتخصيص»؛ فلأنّ بعض موارد الحكومة الأُخرى عكسُ التخصيص؛ لأنّ الحكومة على قسمين: قسمٌ يكون التصرّف فيها بتضييق الموضوع، كالأمثلة المتقدّمة، و قسمٌ بتوسعته، مثل ما لو قال ـ عقيبَ الأمر بإكرام العلماء ـ: «المتّقي عالم»؛ فإنّ هذا يكون حاكماً على الأوّل، و ليس فيه إخراج، بل هو تصرّفٌ في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادّعاءً إلى ما يشمل المتّقي؛ تنزيلاً للتقوى منزلة العلم، فيُعطىٰ للمتّقي حكمُ العلماء من وجوب الإكرام، و نحوه.

و مثاله في الشرعيّات «الطواف صلاةٌ»؛ فإنّ هذا التنزيل يُعطي للطواف الأحكامَ المناسبة التي تخصّ الصلاةَ من نحو أحكام الشكوك، و مثله «لُحْمَة الرضاع كلُحمة النّسَب» الموسّع لموضوع أحكام النسب.

ب. الورود

و أمّا: الفرق بين الحكومة و بين الورود، فنقول:

كما قلنا: إنّ الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورود كالتخصّص في النتيجة؛ لأنّ كلّاً من الورود و التخصّص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليلٍ آخَر، خروجاً حقيقيّاً. ولكنّ الفرق أنّ الخروج في التخصّص خروجٌ بالتكوين بلا عناية التعبّد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء»، فيقال: «إنّ الجاهل خارجٌ عن عموم العلماء تخصّصاً»؛ و أمّا: في الورود فإنّ الخروج من الموضوع بنفس التعبّد من الشارع بلا خروج تكوينيّ، فيكون الدليل الدالّ على التعبّد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

مثاله دليل الأمارة الواردُ على أدلّة الأُصول العقليّة، كالبراءة، و قاعدة الاحتياط، و قاعدة التخيير؛ فإنّ البراءة العقليّة لمّا كان موضوعها عدمَ البيان الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب

معه فالدليل الدالّ على حجّيّة الأمارة يَعتبر الأمارة بياناً تعبّداً، وبهذا التعبّد يرتفع موضوع البراءة العقليّة، و هو عدم البيان. و هكذا الحال في قاعدتي الاحتياط و التخيير، فإنّ موضوع الأُولى عدم المؤمّن من العقاب، والأمارة بمقتضى دليل حجّيّتها مؤمّنةٌ منه، و موضوع الثانيّة الحيرةُ في الدوران بين المحذورين، والأمارة بمقتضى دليل حجّيّتها مرجّحةٌ لأحد الطرفين، فترتفع الحيرة.

و بهذا البيان لمعنى الورود يتّضح الفرق بينه و بين الحكومة، فإنّ ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقةً، لكن بعناية التعبّد،[1] فيكون الأوّل وارداً على الثاني، أمّا: الحكومة فإنّها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجداناً، وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها إنّما يكون حكميّاً، و تنزيليّاً، وبعناية ثبوت المتعبّد به اعتباراً.[2]

٦. القاعدة في المتعارضين (التساقط او التخيير)

أشرنا فيما تقدّم[3] إلى أنّ القاعدة في التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محلّ وفاق. أمّا: في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في أنّ القاعدة هي التساقط أو التخيير؟

---

١. أي: يكون خروج المورود عن تحت موضوع دليل آخر ناشئاً عن تصرّفٍ من ناحية الحاكم، بحيث لولا هذا التصرّف لكان دليل المورود شاملاً له، كخروج الشبهة عند قيام الأمارة، أو الأصل الشرعي عليها عن موضوع حكم العقل بالبراءة، والاحتياط، والتخيير؛ فإنّ خروجها عنه إنّما يكون ببركة التعبّد بالأمارات، والأُصول ـ وهذا تصرّف من ناحية الحاكم ـ، ولولا التعبّد بها كانت الشبهة داخلة في موضوع الأُصول العمليّة.

٢. أي: دليل الحاكم يتصرّف فيما يتكفّله دليل المحكوم من الحكم الشرعي بعناية التصرّف في الموضوع، فينفي وجود الموضوع، أو يثبته، بأن يتصرّف، إمّا في موضوع دليل المحكوم بإدخال مايكون خارجاً عنه، أو بإخراج مايكون داخلاً فيه، كقوله: «زيدعالم» أو «زيدليس بعالم» عقيب قوله: «أكرم العالم». وإمّا في محمول دليل المحكوم بتضييق دائرة الحكم، وتخصيصه ببعض حالاته، كقوله (تعالى): ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ وقوله ﷺ: «لاضرر ولاضرار».

٣. راجع الصفحة: ١٩٥ من هذا الجزء.

والحقّ أنّ القاعدة الأوّليّة هي التساقط، وعليه أساتذتنا المحقّقون،[١] و إن دلّ الدليل من الأخبار على التخيير ـ كما سيأتي ـ[٢]. و نحن نتكلّم في القاعدة بناءً على المختار من أنّ الأماراتِ مجعولة على نحو الطريقيّة. و لا حاجة للبحث عنها بناءً على السببيّة. فنقول:

إنّ الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو أنّ التعارض لايقع بين الدليلين، إلّا إذا كان كلٌّ منهما واجداً لشرائط الحجّيّة، ـ كما تقدّم في شروط التعارض ـ،[٣] و التعارض أكثرُ ما يوجب سقوطَ أحدهما[٤] غيرِ المعيّن عن الحجّيّة الفعليّة؛ لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني غيرُ المعيّن على ما هو عليه من الحجّيّة الفعليّة واقعاً، ولمّا لم يمكن تعيينه ـ و المفروض أنّ الحجّة الفعليّة منجّزة للتكليف يجب العمل بها ـ فلا بدّ من التخيير بينهما.

والجواب: أنّ التخيير المقصود إمّا أن يراد به التخيير من جهة الحجّيّة، أو من جهة الواقع:

فإن كان الأوّلَ فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين؛ لأنّ دليل الحجّيّة الشاملَ لكلٍّ منهما في حدّ نفسه إنّما مُفاده حجّيّة أفراده على نحو التعيين، لا حجّيّةُ هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين، حتىٰ يصحّ أن يفرض أنّ أحدهما غيرَ المعيّن حجّة يجب الأخذ به فعلاً، فيجبَ التخيير في تطبيق دليل الحجّيّة على ما يشاء منهما.

و بعبارة أُخرى: إنّ دليل الحجّيّة الشاملَ لكلّ منهما في حدّ نفسه إنّما يدلّ على وجود المقتضي للحجّيّة في كلٍّ منهما لو لا المانع، لا فعليّةِ الحجّيّة. و لمّا كان التعارض يقتضي تكاذبهما، فلا محالة يسقط أحدهما غيرُ المعيّن عن الفعليّة، أي يكون كلّ منهما مانعاً عن فعليّة حجّيّة الآخر. و إذا كان الأمر كذلك فكلٌّ منهما لم تتم فيه مقوّمات الحجّيّة الفعليّة ليكون منجّزاً للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غيرُ المعيّن يجب الأخذ به فعلاً،

---

١. *فرائد الأصول*: ٧٦٠ و ٧٦٢؛ *كفاية الأصول*: ٤٩٩؛ *فوائد الأصول* ٤: ٧٢٦و ٧٥٥؛ *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الثاني»: ١٧٤.

٢. سيأتي في الصفحات: ٥٦٣ ـ ٥٧٦.

٣. راجع الصفحة: ٥٤٥.

٤. أي: التعارض أكثر ما يوجبه هو سقوط أحدهما .... فقوله: «أكثر ما يوجب» مبتدأ، وخبره «سقوط». والجملة خبر «التعارض».

حتىٰ يجب التخيير، بل حينئذٍ يتساقطان، أي إنّ كلّاً منهما يكون ساقطاً عن الحجّيّة الفعليّة و خارجاً عن دليل الحجّيّة.

و إن كان الثانيَ، فنقول:

أوّلاً: لايصحّ أن يفرض التخيير من جهة الواقع إلّا إذا علم بإصابة أحدهما للـواقـع، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً في الحجّتين المتعارضتين؛ إذ يـجوز فـيهما أن تكـونا مـعاً كاذبتين. و إنّما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب إحداهما، لاالعلمُ بمطابقة إحداهما للواقع. و على هذا، فليس الواقع محرزاً في إحداهما، حتىٰ يجب التخيير بينهما من أجله.

وثانياً: على تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما[1] غيرِ المعيَّن للواقع، فإنّه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما؛ إذ لا وجه للتخيير بين الواقع و غيره، وهذا واضح.

و غاية مايقال، أنّه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فإنّ الحكم الواقعيّ يتنجّز بالعلم الإجماليّ، وحينئذٍ يجب إجراء قواعد العلم الإجماليّ فيه. ولكن لايرتبط حـينئذٍ بمسألتنا ـ و هي مسألة أنّ القاعدة في المتعارضين هو التساقط أو التخيير؟ ـ؛ لأنّ قواعد العلم الإجماليّ تجري حينئذٍ حتى مع العلم بعدم حجّيّة الدليلين معاً. و قد يقتضي العلم الإجماليّ في بعض الموارد التخييرَ، و قد يقتضي الاحتياطَ في البعض الآخر على اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك، فيتحصّل أنّ القاعدة الأوّليّة بين المتعارضين هو التساقط، مـع عـدم حصول مزيّةٍ في أحدهما تقتضي الترجيحَ.

أمّا: لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكمٍ ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجّيّتهما في نفي الثالث؟

الحقّ أنّه لايقتضي ذلك[2]؛ لأنّ المعارضة بينهما أقصى ما تقضي سقوطُ[3] حجّيّتهما في

---

١. أي أحد الدليلين المتعارضين.

٢. كما في *فوائد الأصول* ٤: ٧٥٥.

٣. خبرُ «أقصى»، والجملة خبر «أنّ».

دلالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان في دلالتهما الأُخرى على ما هما عليه من الحجّيّة؛ إذ لا مانع من شمول أدلّة الحجّيّة لهما معاً في ذلك.[١] و قد سبق أن قلنا: إنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة في أصل الوجود، لا في الحجّيّة،[٢] فلا مانع من أن يكون الدليل حجّةً في دلالته الالتزاميّة، مع وجود المانع عن حجّيّته في الدلالة المطابقيّة. هذا فيما إذا كانت إحدى الدلالتين تابعةً للأُخرى في الوجود فكيف الحال في الدلالتين اللتين لا تبعيّة بينهما في الوجود، فإنّ الحكم فيه بعدم سقوط حجّيّة إحداهما بسقوط الأُخرى أولى.

٧. الجمع بين المتعارضين اولى من الطرح

اشتهر بينهم أنّ الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح،[٣] و قد نُقِلَ[٤] عن «عوالي اللآلئ»[٥] دعوى الإجماع على هذه القاعدة.

و ظاهرٌ أنّ المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة؛ فإنّه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكناً تلاءما، فيرتفع التعارض بينهما، فلا يتكاذبان.

و تشمل القاعدة بحسب ذلك صورةَ تعادل المتعارضين في السند، و صورةَ ما إذا كانت لأحدهما مزيّةٌ تقتضي ترجيحَه في السند؛ لأنّه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزيّة يلزم

---

١. فالمتعارضان يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة، ويكونان معاً حجتين في نفي الثالث. وهذا ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٤: ٧٥٥، والمحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الثاني»: ١٧٥ـ١٧٦. واختاره المصنّف في المقام. بخلاف المحقّق الخراسانيّ، فإنّه ذهب إلى استناد نفي الثالث إلى أحدهما بلاتعيين، لاإليهما معاً. *كفاية الأُصول*: ٤٩٩.

٢. هذا جوابٌ عن توهّم أنّ الدلالة الالتزاميّة فرع الدلالة المطابقيّة، وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لامجال لبقاء الدلالة الالتزاميّة لهما في نفي الثالث.

أجاب عنه ـ بما ذكر في المتن ـ المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٤: ٧٥٦. وأورد عليه المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الثاني»: ١٧٦.

٣. *الفصول الغرويّة*: ٤٤٠؛ *مناهج الأحكام*: ٣١٢؛ *تمهيد القواعد*: ٢٨٣.

٤. والناقل هوالشيخ الأنصاريّ في *فرائد الأُصول* ٢: ٧٥٣.

٥. *عوالي اللآلىء* ٤: ١٣٦.

طرح الآخر، مع فرض إمكان الجمع.

و عليه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدمُ جواز طرحهما معاً على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غيرَ المعيّن على القول بالتخيير، وعدم طرح أحدهما المعيّنِ غير ذي المزيّة مع الترجيح.

و من أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمّيّة كبيرة في العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحية مدركها، و من ناحية عمومها لكلّ جَمْع، حتىٰ الجمع التبرّعيّ.

١. أمّا من الناحية الأُولى: فمن الظاهر أنّه لا مدرك لها[1] إلّا حكم العقل بأولويّة الجمع؛ لأنّ التعارض لايقع إلّا مع فرض تماميّة مقوّمات الحجّيّة في كلٍّ منهما من ناحية السند و الدلالة ـ كما تقدّم في الشرط الرابع من شروط التعارض ـ[2]. و مع فرض وجود مقوّمات الحجّيّة ـ أي وجود المقتضي للحجّيّة ـ فإنّه لاوجه لرفع اليد عن ذلك إلّا مع وجود مانع من تأثير المقتضي، و ماالمانع في فرض التعارض إلّا تكاذبهما. و مع فرض إمكان الجمع في الدلالة بينهما لايحرز تكاذبهما، فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضي الحجّيّة فيهما، فكيف يصحّ أن نحكم بتساقطهما، أو سقوطِ أحدهما؟!

٢. و أمّا من الناحية الثانية: فإنّا نقول: إنّ المراد من الجمع التبرّعيّ ما يرجع إلى التأويل الكيفيّ الذي لايساعد عليه عُرْفُ أهل المحاورة، و لا شاهِدَ عليه من دليل ثالث.

و قد يَظنّ الظانّ أنّ إمكان الجمع التبرّعيّ يحقّق هذه القاعدةَ ـ و هي أولويّة الجمع من الطرح ـ بمقتضى التقرير المتقدّم في مدركها؛ إذ لايحرز المانع ـ و هو تكاذب المتعارضين ـ حينئذٍ، فيكون الجمع أولى.

ولكن يجاب عن ذلك أنّه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمعِ عليها مايشمل الجمعَ التبرّعيّ، فلا يبقى هناك دليلان متعارضان، وللزم طرح كلّ ماورد في باب التعارض من الأخبار العلاجيّة إلّا فيما هو نادرٌ ندرةً لايصحّ حمل الأخبار عليها، و هو صورة كون كلٍّ من المتعارضين نصّاً في دلالته لايمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال: لاوجود

---

١. كما في *كفاية الأُصول*: ٥٠١، و*فرائد الأُصول* ٢: ٧٥٤.

٢. تقدّم في الصفحة: ٥٤٧.

لهذه الصورة في المتعارضين.

و ببيانٍ آخَرَ برهانيٍّ، نقول: إنّ المتعارضين لايخلوان عن حالات أربع: إمّا أن يكونا مقطوعيَ الدلالة، مظنونيَ السند، أو بالعكس ـ أي يكونان مظنوني الدلالة، مقطوعي السند ـ، أو يكونَ أحدهما مقطوعَ الدلالة، مظنونَ السند، والآخر بالعكس، أو يكونا مظنوني الدلالة و السند معاً.

أمّا: فَرْضُ أحدهما أو كلٍّ منهما مقطوعَ الدلالة و السند معاً فإنّ ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرض الثاني مستحيل ـ كما تقدّم ـ[1].

و عليه، فللمتعارضين أربع حالات ممكنة، لا غيرُها؛ فإن كانت الأُولى،[2] فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقاً؛ للقطع بدلالة كلٍّ منهما، فهو خارجٌ عن مورد القاعدة رأساً ـ كما أشرنا إليه ـ، بل هما في هذه الحالة إمّا أن يُرجع فيهما إلى الترجيحات السنديّة، أو يتساقطا حيث لا مرجّح، أو يُتخيَّرَ بينهما.

و إن كانت الثانيةَ،[3] فإنّه مع القطع بسندهما، كالمتواترين، أو الآيتين القرآنيتين لايعقل طرحهما، أو طرح أحدهما من ناحية السند، فلم يبق إلّا التصرّف فيهما من ناحية الدلالة. ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معاً؛ لتكاذبهما في الظهور. و حينئذٍ، فإن كان هناك جمْعٌ عرفيٌّ بينهما ـ بأن يكون أحدهما المعيّنُ قرينةً على الآخَر، أو كلٌّ منهما قرينةً على التصرّف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي، فإنّ هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهرَ منهما ـ فيدخلان بحسبه في باب الظواهر، و يتعيّن الأخذ بهذا الظهور.

و إن لم يكن هناك جمْعٌ عرفيٌّ ـ فإنّ الجمع التبرّعيّ لايجعل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الظواهر و يكونَ موضعاً لبناء العقلاء. و لا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر ـ فما الذي يصحّح الأخذ بهذا التأويل التبرّعيّ، و يكون دليلاً على حجّيّته؟

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٤٥.

٢. وهي أن يكون المتعارضان مقطوعي الدلالة، مظنوني السند، كالخبرين الواحدين كانا مقطوعي الدلالة.

٣. وهي أن يكونا مظنوني الدلالة، مقطوعي السند، كالخبرين المتواترين أو الآيتين.

و غاية ما يقتضي تعارضهما عدمُ إرادة ظهور كلٍّ منهما، و لا يقتضي أن يكون المراد غيرَ ظاهرهما من الجمع التبرّعيّ، فإنّ هذا يحتاج إلى دليل يعيّنه، و يدلّ على حجّيّتهما فيه؛ و لا دليل حَسَبَ الفرض.

و إن كانت الثالثة[1]، فإنّه يدور الأمر فيها بين التصرّف في سند مظنون السند، و بين التصرّف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معاً. فإن كان مقطوع الدلالة صالحاً للتصرّف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخَر، تعيّن ذلك؛ إذ يكون قرينةً على المراد من الآخَر، فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجّة.

و أمّا: إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحيةُ، فإنّ تأويل الظاهر تبرّعاً لا يدخل في الظاهر حينئذٍ ليكون حجّةً ببناء العقلاء، و لا دليل آخر عليه ـ كما تقدّم في الصورة الثانية ـ، و يتعيّن في هذا الفرض طرْحُ هذين الدليلين: طرْحُ مقطوع الدلالة من ناحية السند، و طرْح مقطوع السند من ناحية الدلالة، فلا يكون الجمع أولى؛ إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور، و كذلك العكس. و لا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجّحات في السند مع القطع بسند أحدهما، كما هو واضح.

و إن كانت الرابعةَ،[2] فإنّ الأمر يدور فيها بين التصرّف في أصالة السند في أحدهما، والتصرّف في أصالة الظهور في الآخر، لا أنّ الأمر يدور بين السندين، و لا بين الظهورين.

و السرّ في هذا الدوران أنّ دليل حجّيّة السند يشملهما معاً على حدٍّ سَواءٍ، بلا ترجيح لأحدهما على الآخر، حسَبَ الفرض،[3] و كذلك دليل حجّيّة الظهور.[4] و لمّا كان يمتنع اجتماع ظهورهما؛ لفرض تعارضهما، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معاً لابدّ أن نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصادم حجّيّةُ سند أحدهما حجّيّةَ ظهور الآخر، و كذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معاً لابدّ أن نحكم بكذب سند أحدهما، فيصادم حجّيّةُ ظهور أحدهما

---

١. وهي أن يكون أحدهما مقطوع الدلالة، مظنونَ السند، والآخر بالعكس، كخبر الواحد، والخبر المتواتر.

٢. وهي أن يكونا مظنوني الدلالة والسند معاً، كالخبرين الواحدين كانا مظنوني الدلالة.

٣. لأنّ المفروض أنّهما مظنونا السند معاً.

٤. لأنّ المفروض أنّهما مظنونا الدلالة معاً.

حجّيّةَ سند الآخر. فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجّيّة سند أحدهما و حجّيّة ظهور الآخر.

و إذا كان الأمر كذلك، فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدّم.

نعم، لو كان هناك جمعٌ عرفيّ بين ظهوريهما فإنّه حينئذٍ لا تجري أصالة الظهور فيهما على حدّ سواء، بل المتّبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفيّ الذي يقتضي الملاءمة بينهما، فلا يصلح كلٌّ منهما لمعارَضة الآخَر.

و من هنا نقول: إنّ الجمع العرفيّ أولى من الطرح؛ بل بالجمع العرفيّ يخرجان عن كونهما متعارضين ـ كما سيأتي ـ؛ فلا مقتضي لطرح أحدهما أو طرحهما معاً.

أمّا: إذا لم يكن بينهما جمعٌ عرفيّ ـ فإنّ الجمع التبرّعيّ لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما ـ فتبقى أصالة الظهور حجّةً في كلٍّ منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فإمّا أن يقدَّم أحدهما على الآخر لمزيّة، أو يتُخيّر بينهما، أو يتساقطا.

فتحصّل من ذلك كلّه أنّه لا مجال للقول بأولويّة الجمع التبرّعيّ من الطرح في كلّ صورةٍ مفروضةٍ للمتعارضين.

تمرينات (٦٢)

١. ما مراد الأصوليّين من «التعادل» و «التراجيح» في عنوان المسألة؟

٢. ما الوجه في أخذ كلمة «التراجيح» على صيغة الجمع دون كلمة «التعادل»؟

٣. ما الغرض من مبحث التعادل و التراجيح؟

٤. قال المصنّف ﷺ: «الأنسب أن تُعنوَن المسألة بعنوان التعارض بين الأدلّة»، ما الوجه في كونه أنسبَ؟

٥. ما هي حقيقة التعارض في اصطلاح الأصوليّين؟

٦. ما هي شروط التعارض؟

٧. ما الفرق بين باب التعارض و باب التزاحم؟

٨. ما هي قواعد التزاحم التي تتّصل بالحكم نفسه؟

٩. ما هي المرجّحات في باب التزاحم؟

١٠. إنّ من جملة المرجّحات في باب التزاحم أولويّة أحدهما عند الشارع في التقديم، كيف تعرف تلك الأولويّة؟

١١. ماهي الحكومة؟ اذكر مثالاً لها من العرف، ومثالاً من الشرع.

١٢. ماهو الورود؟ اذكر مثالاً له من العرف، ومثالاً من الشرع.

١٣. من هو مبتكر مبحث الحكومة والورود؟

١٤. ماالفرق بين الحكومة والتخصيص؟

١٥. ماالفرق بين الورود والتخصّص؟

١٦. ماهي القاعدة في المتعارضين؟

١٧. ماالدليل الذي يوهم لزوم التخيير؟ وما الجواب عنه؟

١٨. لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكمٍ ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجّيّتهما في نفي الثالث؟

١٩. ماالمراد من قاعدة «الجمع أُولى من الطرح»؟

٢٠. لِمَ لاتشمل قاعدة «الجمع أولى من الطرح» الجمعَ التبرّعي؟

٢١. اذكر العلاج في الصور الآتية من التعارض:

ألف) يكون أحد المتعارضين مقطوعَ الدلالة مظنونَ السند، والآخر مظنون الدلالة مقطوع السند.

ب) يكونان مقطوعَي الدلالة مظنونَي السند.

ج) يكونان مظنوني الدلالة مقطوعي السند.

د) يكونان مظنونَي الدلالة والسند معاً.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأُمور في المقدّمة فلنشرع في المقصود، والأُمورُ التي ينبغي أن نبحثها ثلاثة: الجمع العرفيّ، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجّحات السنديّة و ما يتعلّق بها.

الأمر الأوّل: الجمع العرفيّ

بمقتضى ما شرحناه في المقدّمة الأخيرة يتّضح أنّ القدر المتيقّن من قاعدة أولويّة الجمع من الطرح في المتعارضين هو «الجمع العـرفيّ» الذي سـمّاه الشـيخ الأعـظم‍ بـ«الجـمع المقبول»،[1] و غرضه المقبول عند العرف. ويسمّى «الجمعَ الدلاليَّ».[2]

و في الحقيقة ـ كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك ـ أنّه بالجمع العرفيّ يخرج الدليلان عن التعارض. و الوجه في ذلك أنّه إنّما نحكم بالتساقط، أو التخيير، أو الرجوع إلى العلاجات السنديّة، حيث تكون هناك حيرةٌ في الأخذ بهما معاً. و في موارد الجمع العرفيّ لا حيرة، و لا تردُّدَ.

و بعبارة أُخرى: إنّه لمّا كان التعبّد بالمتنافيين مستحيلاً فلا بدّ من العلاج، إمّا بطرحهما، أو بالتخيير بينهما، أو بالرجوع إلى المرجّحات السنديّة، وغيرها، وأمّا: لو كان الدليـلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفيّ المقبول فإنّ التعبّد بهما معاً يكـون تـعبّداً بالمتلائمين، فلا استحالة فيه، و لا محذور حتىٰ نحتاج إلى العلاج.

و يتّضح من ذلك أنّه في موارد الجمع لا تـعارُضَ، وفـي مـوارد التـعارض لا جَـمْعَ. وللجمع العرفيّ مواردُ لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب[3]:

فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخصَّ من الآخر، فإنّ الخاصّ مقدّمٌ على العامّ، و يوجب

---

١. *فرائد الأصول* ٢: ٨٠٤.

٢. سمّاه بذلك المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الثاني»: ١٣٩.

٣. أي: التمرين.

التصرّف فيه؛ لأنّه[١] بمنزلة القرينة عليه.[٢] و قد جرى البحث في أنّ الخاصّ مطلقاً بما هو خاصّ مقدّمٌ على العامّ، أو إنّما يقدّم عليه لكونه أقوى ظهوراً، فلو كان العامّ أقوى ظهوراً كان العامّ هو المقدّمَ؟ و مال الشيخ الأعظم﴿ إلى الثاني.[٣] كما جرى البحث في أنّ أصالة الظهور في الخاصّ حاكمةٌ، أو واردةٌ على أصالة الظهور في العامّ، أو أنّ في ذلك تفصيلاً؟ و لا يهمّنا التعرّض إلى هذا البحث[٤]؛ فإنّ المهمّ تقديم الخاصّ على العامّ على أيّ نحوٍ كان من أنحاء التقديم.

و يلحق بهذا الجمع العرفيّ تقديمُ النصّ على الظاهر، والأظهرِ على الظاهر، فإنّها من باب واحد.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدْرٌ متيقَّنٌ في الإرادة، أو لكلٍّ منهما قَدْرٌ متيقّنٌ، ولكن لا على أن يكون قدراً متيقّناً من اللفظ، بل من الخارج ؛ لأنّه لو كان للّفظ قدْرٌ متيقّنٌ فإنّ الدليلين يكونان من أوّل الأمر غيرَ متعارضين؛ إذ لا إطلاق حينئذٍ، ولا عموم للّفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفيّ للمتعارضين؛ سالبةً بانتفاء الموضوع؛ إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقّن من الخارج ما إذا وَرَدَ «ثَمَنُ العذرة سُحْتٌ»[٥] و وَرَد أيضاً «لا بأس ببيع العذرة»[٦]، فإنّ عذرة الإنسان قدرٌ متيقّنٌ من الدليل الأوّل، و عذرة مأكول اللحم قدرٌ متيقّنٌ من الثاني، فهما من ناحية لفظيّة متباينان متعارضان، ولكن لمّا كان لكلٍّ منهما قدْرٌ متيقّنٌ فالتكاذب يكون بينهما بالنسبة إلى غير القدر المتيقّن، فيحمل كلٌّ منهما على القدر المتيقّن، فيرتفع التكاذب بينهما، و يتلاءمان عرفاً.

ومنها: ما إذا كان أحد العامّين من وجه بمرتبة لو اقتُصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع

---

١. أي الخاصّ.

٢. أي العامّ.

٣. *فرائد الأصول* ٢: ٧٥٦ ـ ٧٥٧.

٤. وإن أردت الاطّلاع عليه فراجع: *فوائد الأصول* ٤: ٧١٩ ـ ٧٢٥؛ *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الثاني»: ١٣٩ ـ ١٤٣.

٥. *الوسائل* ١٢: ١٢٦ الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٦. *الوسائل* ١٢: ١٢٦ الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

يلزم التخصيص المستهجن؛ إذ يكون الباقي من القلّة لايحسن أن يراد من العموم، فإنّ مثل هذا العامّ يقال عنه: «إنّه يأبى عن التخصيص». فيكون ذلك قرينةً على تخصيص العامّ الثاني.

ومنها: ماإذا كان أحد العامّين من وجه وارداً موردَ التحديدات، كالأوزان، والمقادير، والمسافات، فإنّ مثل هذا يكون موجباً لقوّة الظهور على وجهٍ يلحق بالنصّ، إذ يكون ذلك العامّ أيضاً ممّا يقال فيه: «إنّه يأبى عن التخصيص».

و هناك مواردُ أُخرى، وقع الخلاف في عدِّها من موارد الجمع العرفيّ، مثل ماإذا كان لكلٍّ من الدليلين مجازٌ هو أقربُ مَجازاته، و مثل ماإذا لم يكن لكلٍّ منهما إلّا مجازٌ بعيدٌ، أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقيّ، و مثل ماإذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ، فهل مقتضى الجمع العرفيّ تقديم التخصيص، أو تقديم النسخ، أو التفصيلُ في ذلك؟

و قد تقدّم البحث عن ذلك في الجزء الأوّل[1]، فراجع... و لا تسع هذه الرسالةُ استيعابَ هذه الأبحاث.

تمرينات (٦٣)

١. ماهو الجمع العرفيّ؟

٢. اذكر مواردَ من الجمع العرفيّ؟

---

١. المقصد الأوّل: ١٧٨ ـ ١٨٢.

الأمر الثاني: القاعدة الثانويّة للمتعادلين

قد تقدّم أنّ القاعدة الأوّليّة في المتعادلين هي التساقط،[١] ولكن استفاضت الأخبار، بل تواترت في عدم التساقط، غيرَ أنّ آراء الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها؛ لاختلافها على ثلاثة أقوال:[٢]

١. التخيير في الأخذ بأحدهما، وهو مختار المشهور،[٣] بل نُقل الإجماع عليه.[٤]

٢. التوقّف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل، ولو كان الاحتياط مخالفاً لهما، كالجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدلّة بالنسبة إليهما.

وإنّما كان التوقّف يرجع إلى الاحتياط؛ لأنّ التوقّف يراد منه التوقّف في الفتوى على طبق أحدهما، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنصّ مع العلم الإجماليّ بالحكم.

٣. وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتياط، فإن لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخيّر بينهما.

ولابدّ من النظر في الأخبار لاستظهار الأصحّ من الأقوال. وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن إمكان صحّة هذه الأقوال جملةً، بعد ما سبق من تحقيق أنّ القاعدة الأوّليّة بحكم العقل هي التساقط، فكيف يصحّ الحكم بعدم تساقطهما حينئذٍ؟! وأكثرها إشكالاً هو القول بالتخيير بينهما؛ للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما، وبين الحكم بالتخيير.

نقول في الجواب عن هذا السؤال: إنّه إذا فرَضْتَ قيامَ الإجماع، ونهوضَ الأخبار على عدم تساقط المتعارضين، فإنّ ذلك يكشف عن جعْلٍ جديدٍ من قِبَلِ الشارع لحجّيّة أحد

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٥٨.

٢. بل هي ستّة أقوال، كما في *بدائع الأفكار* (للمحقّق الرشتي): ٤٢٢.

٣. فراجع *معارج الأصول*: ١٥٦؛ *مبادئ الوصول*: ٢٣٣؛ *الفصول*: ٤٥٤؛ *مناهج الأحكام*: ٣١٧، *قوانين الأصول* ٢: ٢٨٣؛ *فرائد الأصول* ٢: ٧٦٢، وغيرهما من كُتب المتأخّرين.

٤. والناقل هو المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأصول*: ٥٠٢.

الخبرين بالفعل لا على التعيين، و هذا الجعل الجديد لاينافي ما قلناه سابقاً من سرّ تساقُطِ المتعارضين؛ بناءً على الطريقيّة؛ لأنّه إنّما حكمنا بالتساقط من جهة قصور دلالة أدلّة حجّيّة الأمارة عن شمولها للمتعارضين، أو لأحدهما لا على التعيين، ولكن لايقدح في ذلك أن يرد دليلٌ خاصٌ يتضمّن بيانَ حجّيّةِ أحدهما غيرِ المعيّن بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأوّل الذي تتضمّنه الأدلّة العامّة.

و لايلزم من ذلك ـ كما قيل[1] ـ أن تكون الأمارة حينئذٍ مجعولة على نحو السببيّة، فإنّه إنّما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأوّل.

و بعبارة أُخرى أوضح: إنّه لو خُلّينا نحن و الأدلّةَ العامّة الدالّة على حجّيّة الأمارة فإنّه لا يبقى دليلٌ لنا على حجّيّة أحد المتعارضين؛ لقصور تلك الأدلّة عن شمولها لهما، فلا بدّ من الحكم بعدم حجّيّتهما معاً. أمّا: لو فرض قيامُ دليل خاصّ في صورة التعارض بالخصوص على حجّيّة أحدهما فلا بدّ من الأخذ به، و يدلّ على حجّيّة أحدهما بجعلٍ جديدٍ، و لا مانعَ عقليٌّ من ذلك.

و على هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاصّ قاعدةٌ ثانويّةٌ مجعولةٌ من قِبَلِ الشارع، بعد أن كانت القاعدة الأوّليّة بحكم العقل هي التساقطَ.

بقي علينا أن نفهم معنى التخيير على تقدير القول به، بعد أن بيّنّا سابقاً أنّه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجّيّة، و لا من جهة الواقع، فنقول:

إنّ معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاصّ أنّ كلَّ واحدٍ من المتعارضين منجِّزٌ للواقع على تقدير إصابته للواقع، و معذّرٌ للمكلّف على تقدير الخطأ، و هذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه. فللمكلّف أن يختار ما يشاء منهما، فإن أصاب الواقعَ فقد تنجّز به وإلّا فهو معذورٌ. و هذا بخلاف ما لو كنّا نحن و الأدلّةَ العامّة، فإنّه لا منجّزيّةَ لأحدهما غيرِ المعيّن و لا معذّريّة له.

و الشاهد على ذلك أنّه بمقتضى هذا الدليل الخاصّ لايجوز ترك العمل بهما معاً؛ لأنّه

---

١. والقائل الشيخ الأنصاري في *فرائد الأصول* ٢: ٧٦٣.

على تقدير الخطأ في تركهما لا معذّر له في مخالفة الواقع، بينما أنّه معذور في مخالفة الواقع لو أخذ بأحدهما. و هذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاصّ موجوداً، فإنّه يجوز له ترك العمل بهما معاً، وإن استلزم مخالفةَ الواقع؛ إذ لا منجّز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلّة العامّة.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتّضح الحقّ في المسألة، فإنّ منها: ما يدلّ على التخيير مطلقاً، و منها: ما يدلّ على التخيير في صورة التعادل، و منها: ما يدلّ على التوقّف. ثمّ نعقب عليها بما يقتضي، فنقول: إنّ الذي عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلي:

١. خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: قلت: يجيئنا الرجلان ـ و كلاهما ثقة ـ بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: «فإذا لم تعلم، فموسّعٌ عليك بأيّهما أخذْتَ».[١]

و هذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهرٌ في التخيير بين المتعارضين مطلقاً، ولكن صدره ـ الذي لم نذكره[٢] ـ مقيّدٌ بالعَرْضِ على الكتاب، والسنّة، فهو يدلّ على أنّ التخيير إنّما هو بعد فُقْدانِ المرجّح، ولو في الجملة.[٣]

٢. خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلّهم ثقة فموسّعٌ عليك، حتىٰ ترى القائم فتردّ عليه».[٤]

و هذا الخبر أيضاً يستظهر منه التخيير مطلقاً من كلمة «فموسّع عليك»، و يقيّد بالروايات الآتية الدالّة على الترجيح.

ولكن يمكن أن يناقش في استظهار التخيير منه:

أوّلاً: بأنّ الخبر واردٌ في فَرْضِ التمكّن من لقاء الإمام و الأخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمّنا إثباته؛ لأنّ الرخصة في التخيير مدّةً قصيرةً لا تستلزم الرّخصةَ فيه أبداً و لا تدلّ عليها.[٥]

---

١. *وسائل الشيعة* ١٨: ٨٧ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

٢. وهو قوله عليه السلام: «ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله وأحاديثنا».

٣. هكذا ناقش فيه المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ٣: ٣٦١ ـ ٣٦٢.

٤. *وسائل الشيعة* ١٨: ٨٧ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

٥. بهذا ناقش فيه المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ٣: ٣٦٣.

ثانياً: بأنّ الخبر غيرُ ظاهرٍ في فَرْضِ التعارض، بل ربّما يكون وارداً لبيان حجّيّة الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب. و معنى «موسّعٌ عليك» الرخصةُ بالأخذ به؛ كنايةً عن حجّيّته، غاية الأمر أنّه يدلّ على أنّ الرخصة مغيّاةٌ برؤية الإمام ليأخذ منه الحكمَ على سبيل اليقين. و هذا أمرٌ لابدّ منه في كلّ حجّةٍ ظنّيّةٍ، وإن كانت عامّةً حتىٰ لزمان حضور الإمام إلّا أنّه مع حصول اليقين بمشافهته لابدّ أن ينتهي أمد جواز العمل بها.

و عليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

٣. مكاتبة عبدالله بن محمّد إلى أبي الحسن؈: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله؈ في ركعتَي الفجر في السفر، فروى بعضهم: أن صلِّهما في المحمل، وروى بعضُهم: أن لا تصلّهما إلّا على الأرض، فاعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟. فوقّع؈: «موسّعٌ عليك بأيّةٍ عملتَ».[١]

و هذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً، و تحمل على المقيّدات كالثانية.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنّه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكلٍّ من المرويّتَين باعتبار أنّ الحكم الواقعيّ هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل و على الأرض معاً، لا أنّ المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطئةَ الروايتين.

و هو احتمال قريب جدّاً، لا سيّما أنّ السؤال لم يكن عن كيفيّة العمل بالمتعارضين، بل السؤال عن كيفيّة عمل الإمام ليقتدي به ـ أي إنّه سؤالٌ عن حكم صلاة ركعتي الفجر، لا عن حكم المتعارضين ـ. والجواب ينبغي أن يطابق السؤال، فكيف صحّ أن يحمل على بيان كيفيّة العمل بالمتعارضين؟! و عليه، فلا يكون في هذا الخبر أيضاً شاهدٌ على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

٤. جواب مكاتبة الحِميَري إلى الحجّة ـ عجّل الله فرجه ـ: «في ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإنّه إذا انتقل من حالة إلى أُخرى فعليه التكبير. و أمّا [الحديث] الآخر: فإنّه روي

---

١. تهذيب الأحكام ٣: ٢٥١ ح ٥٨٣.

أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية، وكبّر، ثمّ جلس، ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. و كذلك التشهّد الأوّل يجري هذا المجرى. و بأيّهما أخذتَ من باب التسليم كان صواباً».[١]

و هذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً، و يحمل على المقيّدات.

ولكنّه أيضاً يناقَش في هذا الاستظهار بأنّ من المحتمل قريباً أنّ المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. و يشهد لذلك التعبيرُ بقوله: «كان صواباً»؛ لأنّ المتعارضين لايمكن أن يكون كلُّ واحدٍ منهما صواباً، ثمّ لا معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعيّ بذكر روايتين متعارضتين، ثمّ العلاج بينهما، إلّا لبيان خطأ الروايتين، و أنّ الحكم الواقعيّ على خلافهما.

٥. مرفوعة زرارةَ المرويّةُ عن «عوالي اللآلئ»، وقد جاء في آخرها: «إذن فتخيَّرْ أحَدَهما، فتأخذ به و تدع الآخر».[٢]

و لا شكّ في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين، و في أنّه بعد فرض التعادل؛ لأنّها جاءت بعد ذكر المرجّحات و فرض انعدامها.

ولكنّ الشأن في صحّة سندها، وسيأتي التعرّض له. و هي من أهمّ أخبار الباب من جهة مضمونها.

٦. خبر سماعةَ عن أبي عبدالله‎ؑ: قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ، كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقالؑ: «يُرْجِئُه حتىٰ يلقى مَن يخبره، فهو في سَعَة حتىٰ يلقاه».[٣]

و قد استظهروا من قولهؑ: «فهو في سعة» التخييرَ مطلقاً.

و فيه أوّلاً: أنّ الرواية واردةٌ في فَرْضِ التمكّن من لقاء الإمام، أو كلّ من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نُوّاب الإمام خصوصاً أو عموماً. فهي تُشبه من هذه الناحية الرواية

---

١. *وسائل الشيعة* ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

٢. *عوالي اللآلئ* ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩.

٣. *وسائل الشيعة* ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

الثانية المتقدّمة.[١]

وثانياً: أنّ الأولى فيها أن تُجعل من أدلّة التوقّف، لا التخيير،[٢] و ذلك لكلمة «يرجئه».

و أمّا قوله: «في سعة» فالظاهر أنّ المراد به التخيير بين الفعل و الترك، باعتبار أنّ الأمر حسَبَ فرض السؤال يدور بين المحذورين، و هو الوجوب و الحرمة؛ إذن فليس المقصود منه التخييرَ بين الروايتين، لا سيّما أنّ ذلك لايلتئم مع الأمر بالإرجاء؛ لأنّ العمل بأحدهما تخييراً ليس إرجاءً، بل الإرجاء ترك العمل بهما معاً.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

٧. و قال *الكليني* بعد تلك الرواية: «و في رواية أخرى:« بأيّهما أخذْتَ من باب التسليم وسعك»[٣].

يظهر منه[٤] أنّها روايةٌ أخرى، لا أنّها نصٌّ آخَرُ في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدّمة، وإلّا لكان المناسب أن يقول: «بأيّهما أخذ» بالضمير الغائب، لا «بأيّهما أخذْتَ» بنحو الخطاب.

و ظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً، و يحمل على المقيّدات.

٨. ما في «عيون أخبار الرضا» للصدوق في خبر طويل، جاء في آخره:

«فذلك الذي يسع الأخذُ بهما جميعاً، أو بأيّهما شئت، وسعك الاختيارُ من باب التسليم، والاتّباع، والردُّ إلى رسول الله»[٥].

و الظاهر من هذه الفِقْرة هو التخيير بين المتعارضين، إلّا أنّه بملاحظة صدرها و ذيلها يمكن أن يُستظهر منها إرادة التخيير في العمل بالنسبة إلى ما أخبر عن حكمه أنّه على نحو الكراهة، ولذا أنّها ـ فيما يتعلّق بالإخبار عن الحكم الإلزاميّ ـ صرَّحَتْ بلزوم العَرْضِ على الكتاب و السنّة،[٦] لا سيّما و قد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قولُه‏ﷺ: «و ما لم تجدوه في

١و٢. كما في *نهاية الدراية* ٣: ٣٦٤.

٣. *الكافي* ١: ٥٣.

٤. أي ممّا قال الكليني.

٥. *عيون أخبار الرضا*ﷺ ٢: ٢٤؛ *وسائل الشيعة* ١٨: ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

٦. كذا قال المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ٣: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

شيءٍ من هذه الوجوه فرُدّوا إلينا علمَهُ، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ، والتثبُّت، والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتىٰ يأتيكم البيان من عندنا».

وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقّف، والتربُّث[1]، وعليه، فالأجدرُ بهذه الرواية أن تُجعل من أدلّة التوقّف، لا التخيير.

٩. مقبولة عمرَ بنِ حنظلةَ، الآتي ذكرها في المرجّحات، وقد جاء في آخرها: «إذا كان ذلك ـ أي فقدَتْ المرجّحات ـ فأرجِئْه حتىٰ تلقىٰ إمامَك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات».[2]

وهذه ظاهرة في وجوب التوقّف عند التعادل.

١٠. خبر سماعةَ عن أبي عبدالله(ع)، قلت: يرد علينا حديثان: واحدٌ يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال: «لا تعمل بواحد منهما حتىٰ تلقى صاحبَك، فتسألَه». قلت: لابدّ أن نعمل بأحدهما. قال: «خُذْ بما فيه خلاف العامّة».[3]

١١. مرسلة صاحبِ عوالي اللآلئ ـ على ما نُقل عنه ـ، فإنّه بعد روايته المرفوعة المتقدّمة بالرقم (٥) قال: وفي روايةٍ أنّه قال(ع): «إذن فأرجِئْه حتىٰ تلقى إمامك فتسألَه».[4]

هذه جملة ما عثَرْتُ عليه من الروايات فيما يتعلّق بالتخيير أو التوقّف. والظاهر منها ـ بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقيّداتها بصورة فقدان المرجِّح، ولو في الجملة ـ أنّ الرجوع إلى التخيير، أو التوقّف بعد فَقْدِ المرجّحات، فتحمل مطلقاتها على مقيّداتها.

والخلاصة أنّ المتحصَّل منها جميعاً أنّه يجب أوّلاً ملاحظة المرجِّحات بين المتعارضين، فإن لم تتوفّر المرجّحات، فالقاعدة هي التخيير، أو التوقّف على حسب استفادتنا من الأخبار، لا أنّ القاعدة التخيير أو التوقّف في كلّ متعارضين وإن كان فيهما

---

١. وهو ضدّ العجلة.

٢. الكافي ١: ٦٧.

٣. وسائل الشيعة ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

٤. عوالي اللآلئ ٤: ١٣٣.

ما يرجّح أحدَهما على الآخر.

نعم، المستفاد من الرواية العاشرة فقط ـ و هي خبر سماعة ـ أنّ التوقّف هو الحكم الأوّلي؛ إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامّة بعد فَرْضِ ضرورة العمل بأحدهما، بحسب فرض السائل.

ولكنّ التأمّل فيها يعطي أنّها لاتنافي أدلّة تقديم الترجيح، فإنّ الظاهر أنّ المراد منها ترك العمل رأساً؛ انتظاراً لملاقاة الإمام، لا التوقّف و العمل بالاحتياط.

و بعد هذا يبقى علينا أن نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير، وأخبار التوقّف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدّمة. و قد ذكروا وجوهاً للجمع[1] لايغني أكثرها.

و أنت ـ بعد ملاحظة ما مرّ من المناقشات في الأخبار التي استظهروا منها التخيير ـ تستطيع أن تحكم بأنّ التوقّف هو القاعدة الأوّليّة، و أنّ التخيير لا مستند له؛ إذ لم يبق ما يصلح مستنداً له إلّا الرواية الأُولى، و هي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالّة على وجوب التوقّف، و الردّ إلى الإمام.

أمّا الخامسة ـ و هي مرفوعة زرارة ـ: فهي ضعيفةُ السند جدّاً، ـ و قد أشرنا فيما سبق إلى ذلك، وسيأتي بيانه ـ؛ على أنّ راويَها نفسَه عقّبها بالمرسلة المتقدّمة بالرقم (١١) الواردة في التوقّف، و الإرجاء.

و أمّا السابعة ـ مرسلة الكلينيّ ـ: فليس من البعيد أنّها من استنباطاته، حَسَبما فَهِمه من الروايات، لا أنّها رواية مستقلّة في قبال سائر روايات الباب. و يشهد لذلك ما ذكره في مقدّمة «الكافي» من مرسلة أُخرى بهذا المضمون: «بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»[2]؛ لأنّه لم تَرِد عنده رواية بهذا التعبير إلّا تلك المرسلةُ التي نحن بصددها، و هي بخطاب المفرد، و هذه بخطاب الجمع. و عليه، فيظهر أنّ المرسلتين معاً هما من مستنبطاته، فلا يصحّ الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أنّ القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار

---

١. *الحدائق الناضرة*: ١: ١٠٠. و راجع أيضاً *فرائد الأُصول* ٢: ٧٦٣.

٢. *الكافي* ١: ٨.

التوقّف، و لاللخروج عن القاعدة الأوّليّة للمتعارضين، وهي التساقط، وإن كان التخيير مذهبَ المشهور.

و أمّا أخبار التوقّف: فإنّها ـ مضافاً إلى كثرتها و صحّة بعضها و قوّة دلالتها ـ لا تنافي قاعدةَ التساقط في الحقيقة؛ لأنّ الإرجاء و التوقّف لايزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقّف تكون على القاعدة.

وقيل[1] في وجه تقديم أخبار التخيير: «إنّ أدلّة التخيير مطلقةٌ بالنسبة إلى زَمَنِ الحضور، بينما أنّ أخبار التوقّف مقيّدةٌ به. و صناعة الإطلاق و التقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيّد. و نتيجة ذلك، التخيير في زمان الغيبة، كما عليه المشهور».

أقول: إنّ أخبار التوقّف كلّها بلسان الإرجاء إلى ملاقاة الإمام، فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقّف بزمان الحضور؛ لأنّ استفادة ذلك تتوقّف على أن يكون للغاية مفهوم، وقد تقدّم بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية، فقلنا: «إنّ الغاية إذا كانت قيداً للموضوع،أو المحمول فقط لادلالة لها على المفهوم، ولاتدلّ على المفهوم إلّا إذاكان التقييد بالغاية راجعاً إلى الحكم».[2] و الغاية هنا غايةٌ لنفس الإرجاء، لالحكمه، وهو الوجوب، يعني أنّ المستفاد من هذه الأخبار أنّ نفس الإرجاء مغيّى بملاقاة الإمام، لا وجوبَه.

والحاصل أنّه لايفهم من أخبار التوقّف، إلّا أنّه لايجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة، و لاالعملُ بواحد منها، وإنّما يحال الأمر في شأنها إلى الإمام و يؤجّل البَتّ[3] فيها إلى ملاقاته لتحصيل الحجّة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤول إلى أنّ الأخبار المتعارضة المتكافئة لاتصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى و لاالعمل بأحدها، و ينحصر الأمر حينئذٍ بملاقاة الإمام و السؤال عنه. فإذا لم‌تحصل الملاقاة ولو لغيبة الإمام، فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

و على هذا، فتكون هذه الأخبار مباينةً لأخبار التخيير، لاأخصّ منها.

---

١. والقائل هوالمحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ٤: ٧٦٥.

٢. راجع الجزء الأوّل: ١٤٠.

٣. أي: القطع. فالمعنى: يؤخّر القطع.

تمرينات (٦٤)

١. أذكر الأقوال الثلاثة في القاعدة الثانويّة للمتعادلين.

٢. هل يمكن صحّة هذه الأقوال بعد ماسبق من أنّ القاعدة الأوّليّة هي التساقط؟

٣. ماهو الأصحّ من الأقوال عند المصنّف؟

٤. ماالجواب عن استظهار التخيير مطلقاً من خبر الحسن بن الجهم، وخبر الحارث بن المغيرة؟

٥. ماهي المناقشة في استظهار التخيير مطلقاً من مكاتبة عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام؟

٦. ماهي المناقشة في استظهار التخيير مطلقاً من جواب مكاتبة الحميري إلى الحجّة (عجل الله فرجه)؟

٧. هل يدلّ خبر سماعة على التخيير بين المتعارضين مطلقاً؟

٨. ماالجواب عن استظهار التخيير من الخبر المنقول عن عيون أخبار الرضا عليه السلام؟

٩. ماهو وجه الجمع بين أخبار التخيير و أخبار التوقّف؟

١٠. اذكر ماقال المحقّق النائيني في وجه تقديم أدلّة التخيير على أدلّة التوقّف. واذكر الجواب عنه.



الأمر الثالث: المرجّحات

تقدّم أنّ من شروط تحقُّقِ التعارض أن يكون كلٌّ من الدليلين واجداً لشرائط الحجّيّة في حدّ نفسه؛[١] لأنّه لاتعارض بين الحجّة و اللاحجّة.[٢] فإذا بَحَثْنا عن المرجّحات فالذي نَعْنيه أن نبحث عمّا يرجّح الحجّةَ على الأُخرى، بعد فَرْض حجّيّتهما معاً في أنـفسهما، لاعمّا يقوِّم أصلَ الحجّة، و يميّزها عن اللاحجة. و عليه، فالجِهة التي تكون من مقوّمات الحجّة مع قطع النظر عن المعارضة لاتدخل في مرجّحات باب التعارض، بل تكون من مميّزات الحجّة عن اللاحجّة.

و من أجل هذا يجب أن نتنبّه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات، وإلى أنّها واردة في صدد أيّ شيءٍ من ذلك؟ في صدد الترجيح أو التمييز؟

فلو كانت على النحو الثاني لايكون فيها شاهدٌ على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية‌﵀ في روايات الترجيح بموافقة الكتاب[٣] كما سيأتي[٤].

إذا عرفت ماذكرناه من جهة البحث التي نقصدها في بيان المـرجّـحات، فـنقول: إنّ المرجّحات ـ المدّعى أنّها منصوصٌ عليها في الأخبار ـ خمسة أصناف:

الترجيح بالأحدث تأريخاً، وبصفات الراوي، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب، وبـمخالفة العامّة.

فينبغي أوّلاً: البحث عنها واحدةً واحدةً، ثمّ بيانُ أيّة منها أولى بالتقديم لو تعارضَتْ؟ ثمّ بيان أنّه هل يجب الاقتصار عليها، أو يتعدّى إلى غيرها؟ فهنا ثلاثة مقامات:

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٤٦.

٢. كما لاتعارض بين اللاحجّتين.

٣. *كفاية الأُصول*: ٥٠٥ـ٥٠٦.

٤. سيأتي في الصفحة: ٥٨٥.

المقام الأوّل: المرجّحات الخمسة

١. الترجيح بالأحدث

في هذا الترجيح روايات أربع،[١] نكتفي منها بما رواه *الكلينيّ* بسنده إلى أبي عبدالله عليه السلام قال: «أرأيتك لو حدّثتك بحديث العامّ، ثمّ جئتني من قابلٍ فحدّثتك بخلافه، بأيّهما كنت تأخذ؟» قال: كنت آخُذُ بالأخير. فقال لي: «رَحِمَك الله!»[٢].

أقول: إنّ الذي يستظهره بعض أجلّة مشايخنا[٣] أنّ هذه الرواياتِ لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي إنّها لا تدلّ على ترجيح الأحدث من البيانين كقاعدة عامّة بالنسبة إلى كلّ مكلّف، وبالنسبة إلى جميع العصور؛ لأنّها لا تدلّ على ذلك إلّا إذا فهم منها أنّ الأحدث هو الحكم الواقعيّ، وأنّ الأوّل واقعٌ موقعَ التقيّة، أو نحوها؛ مع أنّه لا يفهم منها أكثرُ من أنّ من أُلقي إليه البيان خاصّةً حكمُهُ الفعليّ ما تضمّنه البيان الأخير، وليست ناظرةً إلى أنّه هو الحكم الواقعيّ، فلربما كان حكماً ظاهريّاً بالنسبة إليه من باب التقيّة، كما أنّه ليست ناظرةً إلى أنّ هذا الحكم الفعليّ هو حكم كلّ أحد في كلّ زمان.

والحاصل أنّ هذه الطائفةَ من الروايات لا دلالة فيها على أنّ البيان الأخير يتضمّن الحكم الواقعيّ، وأنّ ذلك بالنسبة إلى جميع المكلّفين في جميع الأزمنة، حتىٰ يكون الأخذ بالأحدث

---

١. الأُولى: رواية الحسين بن مختار الآتية.

الثانية: رواية أبي عمرو الكناني، عن أبي عبدالله عليه السلام، وهي موافقة مع الرواية الأُولى مضموناً، وزيد فيها: «أبى الله ألّا يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخيرٌ لي ولكم، أبى الله لنا في دينه إلّا التقيّة». *وسائل الشيعة* ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٧.

الثالثة: رواية المعلّى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أوّلكم وحديثٌ عن آخركم، بأيّهما نأخذ؟ قال: «خذوا به حتّى يبلغكم عن الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله». *وسائل الشيعة* ١٨: ٧٨، الباب ٩ أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

الرابعة: رواية محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن». *وسائل الشيعة* ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

٢. *الكافي* ١: ٦٧.

٣. وهو أُستاذه المحقّق الشيخ محمد حسين الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ٣: ٣٦٥ـ٣٦٦.

وظيفةٌ عامّةٌ لجميع المكلّفين، و في جميع الأزمان حتىٰ زمن الغيبة و لو كان من باب التقيّة، و لاشكّ أنّ الأزمان و الأشخاص تتفاوت و تختلف من جِهة شدّة التقيّة، أولزومها.

٢. الترجيح بالصفات:

إنّ الروايات التي ذَكرَتْ الترجيحَ بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة، و مرفوعة زرارة، المشار إليهما سابقاً.[١] و المرفوعة ـ كما قلنا ـ ضعيفةٌ جدّاً؛ لأنّها مرفوعة، و مرسلة،و لم يَرْوِها إلّا صاحب «عوالي اللآلئ»[٢]. و قد طعن صاحب «الحدائق» في التأليف و المؤلّف، إذ قال: «فإنّا لم نقف عليها في غير كتاب «عوالي اللآلئ» مع ما هي عليه من الرفع و الإرسال، و ما عليه الكتاب، من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار و الإهمال، و خلْطِ غثّها[٣] بسمينها و صحيحها بسقيمها»[٤].

إذن، الكلام فيها فضول، فالعمدة في الباب المقبولةُ التي قَبِلَها العلماء؛ لأنّ راويَها صفوانُ بنُ يحيى الذي هو من أصحاب الإجماع ـ أي الذين أجمع الصحابة على تصحيح ما يصحّ عنهم ـ، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم[٥]. و إليك نصّها بعد حذف مقدّمتها:

قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضِيا أن يكونا الناظرَيْن في حقّهما، واختلفا فيما حَكَما، وكلاهما اختلفا[٦] في حديثكم؟

قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما، و أفقههما، و أصدقهما في الحديث، و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا، لا يفضل واحدٌ منهما على الآخر؟

قال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي به حَكَما، المجمَعَ عليه من

---

١. راجع *الصفحتين*: ٥٧٣ و ٥٧٥.

٢. *عوالي اللآلئ* ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩.

٣. أي: رديئها.

٤. *الحدائق الناضرة* ١: ٩٩.

٥. *الكافي* ١: ٦٧؛ *الفقيه* ٣: ٩ ـ ١٠، *تهذيب الأحكام* ٦: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

٦. استعمالٌ لا تساعده اللغة؛ فإنّ خبر (كلا) و (كلتا) دائماً مفرد.

أصحابك، فيؤخذ به مِن حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المُجْمَعَ عليه لاريب فيه. و إنّما الأُمور ثلاثة: أمرٌ بيّن رُشدُه فيُتَّبع، و أمرٌ بيّن غَيّه فيُجْتَنَب، وأمرٌ مشكل يُرَدُّ علمه إلى الله و رسوله. قال رسول الله ﷺ: حلالٌ بيّن، وحرامٌ بيّن، وشبهات بين ذلك، فمَنْ ترك الشبهات نجا من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، و هلك مِنْ حيث لايعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكما[1] مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: «ينظر، فما وافق حكمُه حُكْمَ الكتاب و السنّة، وخالف العامّة فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمُه حُكمَ الكتاب و السنّة، و وافق العامّة».

قلت: ـ جُعِلْتُ فداك ـ أرأيت إن كان الفقيهان عَرَفا حكمه من الكتاب، و السنّة، و وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة و الآخر مخالفاً لهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟

قال: «ما خالف العامّة ففيه الرشاد».

قلت: ـ جُعِلْت فداك ـ فإن وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: «أنظر إلى ما هم إليه أميلُ حكّامُهم و قضاتُهم فيترك، ويؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟

قال: «إذا كان ذلك فأرْجِهِ[2] (و في بعض النسخ: فأرجِئه[3])، حتىٰ تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات». انتهت المقبولة.

أقول:[4] من الواضح أنّ موردَها التعارض بين الحاكمين، لا بين الراويين، ولكن لمّا كان الحكم و الفتوى في الصدر الأوّل يقعان بنصّ الأحاديث ـ لا أنّهما يقعان بتعبيرٍ من الحاكم، أو المفتي، كالعصور المتأخّرة استنباطاً من الأحاديث ـ تعرَّضَتْ هذه المقبولة للرواية و الراوي؛ لارتباط الرواية بالحكم. و من هنا استدلّ بها على الترجيح للروايات المتعارضة.

غيرَ أنّه ـ مع ذلك ـ لايجعلها شاهدةً على ما نحن فيه. و السرّ في ذلك واضحٌ؛ لأنّ

---

١. أي: الباقر والصادق عليهما السلام. ـ منه ـ.

٢و٣. أي: أخّره.

٤. كما قال به المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ٣: ٣٦٦ـ٣٦٧.

اعتبار شيءٍ في الراوي بما هو حاكمٌ غير اعتباره فيه بما هو راوٍ و محدِّثٌ، والمفهوم من المقبولة أنّ ترجيح الأعدل، والأورع، والأفقه إنّما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته.

و يشهد لذلك أنّها جعَلَتْ من جملة المرجّحات كونَه «أفقهَ» في عَرْضِ كونه «أعدلَ» و «أصدقَ» في الحديث. و لا ربط للأفقهيّة بترجيح الرواية من جهة كونها روايةً.

نعم، إنّ المقبولة انتقلَتْ بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداءً من الترجيح بالشهرة، وإن كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم، فإنّ هذا أمر آخَرُ غير الترجيح لنفس الحكم و بيان نفوذه.

و عليه، فالمقبولة لادليل فيها على الترجيح بالصفات. و أمّا: الترجيح بالشهرة و ما يليها فسيأتي الكلام عنه.

و يؤيّد هذا الاستنتاج أنّ صاحب «الكافي» لم‌يذكر في مقدّمة كتابه[1] الترجيحَ بصفات الراوي.

٣. الترجيح بالشهرة

تقدّم أنّ الشهرة ليست حجّةً في نفسها،[2] و أمّا: إذا كانت مرجِّحةً للرواية ـ على القول به ـ فلا ينافي عدمَ حجّيّتها في نفسها.

و الشهرة المرجّحة على نحوين: شهرةٍ عمليّةٍ، وهي الشهرة الفتوائيّة المطابقة للرواية. و شهرةٍ في الرواية، وإن لم‌يكن العمل على طبقها مشهوراً.

أمّا الأُولى: فلم يرد فيها من الأخبار ما يدلّ على الترجيح بها، فإذا قلنا بالترجيح بها فلابدّ أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع ـ على ما سيأتي وجهه ـ، غاية الأمر أنّ تقوية الرواية بالعمل بها يُشترط فيها أمران:

١. أن يُعرف استناد الفتوى إليها؛ إذ لايكفي مجرّد مطابقة فتوى المشهور للرواية في

---

١. راجع *الكافي* ١: ٥٧، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم.

٢. تقدّم في الصفحة: ٥٠٩.

الوثوق بأقربيّتها إلى الواقع.

٢. أن تكون الشهرة العمليّة قديمةً ـ أي واقعة في عصر الأئمّةﷺ، أو العصر الذي يليه الذي تمّ فيه جَمْع الأخبار و تحقيقها ـ. أمّا: الشهرة في العصور المتأخّرة فيشكل تـقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العمليّة في مقام التعارض، أمّا: من جهة جَـبْر الشـهرة للخبر الضعيف، مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. و الحقّ[١] أنّها جابرةٌ له إذا كانت قديمةً أيضاً؛ لأنّ العمل بالخبر عند المشهور من القدماء ممّا يـوجب الوثوق بصدوره. و الوثوق هو المناط في حجّيّة الخبر ـ كما تقدّم ـ. وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر؛ فإنّه يوجب وَهْنَه، وإن كان راويه ثقةً، وكان قويَّ السـند، بل كلّما قوي سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثرَ دلالةً على وَهْنِه.

و أمّا الثانية: ـ و هي الشهرة في الرواية ـ فإنّ إجماعَ المحقّقين قائمٌ على الترجيح بها، و قد دلّت عليه المقبولة المتقدّمة، و قد جاء فيها «فإنّ المُجْمَع عليه لا ريب فيه». والمقصود من «المُجْمَع عليه»، المشهور، بدليل فهم السائل ذلك؛ إذ عقّبه بالسؤال: «فإن كان الخبران عنكما مشهورين». و لا معنى لأن يراد من الشهرة الإجماع.

و قد يقالِ[٢]: إنّ شهرة الرواية في عصر الأئمّةﷺ توجب كون الخبر مقطوعَ الصدور، وعلى الأقلّ توجب كونه موثوقاً بصدوره. و إذا كان كذلك فالشاذّ المعارض له، إمّا مقطوع العدم، أو موثوقٌ بعدمه، فلا تعمّه أدلّة حجّيّة الخبر. و عليه، فيخرج اقتضاء الشهرة فـي الرواية عن مسألة ترجيح إحدى الحجّتَيْن، بل تكون لتمييز الحجّة عن اللاحجّة.

والجواب[٣]: أنّ الشاذّ المقطوعَ العدم لايدخل في مسألتنا قطعاً، وأمّا: الموثوق بعَدَمِه من جهة حصول الثقة الفعليّة بمعارضه فلا يضرّ ذلك في كونِهِ مشمولاً لأدلّة حجّيّة الخبر؛ لأنّ الظاهر كفايةُ وثاقةِ الراوي في قبول خبره، من دون إناطةٍ بـالوثوق الفـعليّ بـخبره.

---

١. كما في *فوائد الأصول* ٤: ٧٨٧ـ٧٨٩.

٢. والقائل المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأصول*: ٥٠٩.

٣. كما في *نهاية الدراية* ٣: ٣٧٦.

و قد تقدّم في حجّيّة خبر الثقة أنّه لايشترط حصول الظنّ الفعليّ به، و لا عدم الظنّ بخلافه.[١]

٤. الترجيح بموافقة الكتاب:

في ذلك روايات كثيرة:

منها: مقبولة ابن حنظلة المتقدّمةُ.

و منها: خبر الحسن بن الجهم المتقدّم. فقد جاء في صدره: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفةً؟ قال: «ما جاءك عنّا فقِسْه على كتاب الله ـ عزّوجلّ ـ و أحاديثِنا، فإن كان يُشبهها فهو منّا، و إن لم يكن يشبهها فليس منّا».

قال في «الكفاية»: «إنّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً. وَجْهُهُ قوّة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غيرَ حجّة، بشهادة ما ورد في أنّه زُخْرُفٌ و باطلٌ، و ليس بشيءٍ، أو أنّه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجِدار...»[٢].

أقول[٣]: في مسألة موافقة الكتاب، و مخالفته طائفتان من الأخبار:

الأُولى: في بيان مقياس أصل حجّيّة الخبر، لا في مقام المعارضة بغيره، و هي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في «الكفاية»: «أنّه زخرفٌ و باطلٌ...» إلى آخره[٤]. فلا بدّ أن تُحمل هذه الطائفةُ على المخالفة لصريح الكتاب؛ لأنّه هو الذي يصحّ وصفه بأنّه زخْرُفٌ و باطل، و نحوهما.

والثانية: في بيان ترجيح أحد المتعارضين. و هذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، و قد قرأت بعضها. و ينبغي أن تُحمل على المخالفة لظاهر الكتاب، لا لنصّه، لا سيّما أنّ مورد بعضها ـ مثل المقبولة ـ في الخبر الذي لو كان وحده لأُخذ به، و إنّما المانع من الأخذ به وجود المعارض؛ إذ الأمر بالأخذ بالموافق و تركِ المخالف وقع في المقبولة، بعد

---

١. تقدّم في الصفحتين: ٤٩٥ـ٤٩٧.

٢. كفاية الأُصول: ٥٠٥.

٣. هذا الجواب أيضاً أفاده المحقّق الأصفهانيّ في نهاية الدراية ٣: ٣٧٣ و استفاد منه تلميذه المصنّف في المقام.

٤. راجع: وسائل الشيعة ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

فَرْضِ كونهما مشهورَيْن قد رواهما الثقات، ثمّ فَرَضَ السائل موافقتَهما معاً للكتاب بعد ذلك؛ إذ قال: «فإن كان الفقيهان عَرَفا حكمه من الكتاب، والسنّة». و لايكون ذلك إلّا الموافقةَ لظاهره، وإلّا لزم وجود نصّين متباينين في الكتاب. كلّ ذلك يدلّ على أنّ المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة مخالفةُ الظاهر، لا النصّ.

و يشهد لما قلناه أيضاً ما جاء في خبر الحسن، المتقدّمَ: «فإن كان يُشبههما فهو منّا»؛ فإنّ التعبير بكلمة «يشبههما» يشير إلى أنّ المراد الموافقة و المخالفة للظاهر.

٥. مخالفة العامّة

إنّ الأخبار المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامّة و تَرْكِ ما وافقها كلّها منقولةٌ عن رسالةٍ للقطب الراونديّ،[١] و قد نُقِل[٢] عن الفاضل النراقيّ أنّه قال: «إنّها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً. فلا حجّية فيما نُقِل عنها».

و هناك رواية مرسلة عن «الاحتجاج»[٣] تقدّمت في الرقم (١٠)[٤] لا حجّيّة فيها؛ لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل في المقبولة المتقدّمة[٥]، و ظاهرها ـ كما سبق قريباً ـ أنّ الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامّة، بعد فَرْضِ حجّيّة الخبرين في أنفسهما، فتدلّ على الترجيح، لا على التمييز كما قيل.[٦]

والنتيجة أنّ المستفاد من الأخبار أنّ المرجّحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، و موافقة الكتاب و السنّة، و مخالفة العامّة. و هذا ما استفاده الشيخ الكلينيّ ﵀ في مقدّمة «الكافي».[٧]

---

١. والناقل صاحب الوسائل في: *وسائل الشيعة* ١٨: ٨٤ـ٨٥.

٢. والناقل المحقّق الأصفهانيّ في: *نهاية الدراية* ٣: ٣٧٤.

٣. *الاحتجاج* ٢: ٣٥٧.

٤. تقدّمت في الصفحة ٥٧٥.

٥. أي مقبولة ابن حنظلة.

٦. أي كما قيل بدلالتها على تمييز الحجّة عن اللاحجّة. والقائل هو المحقّق الخراسانيّ في *كفاية الأصول*: ٥٠٦.

٧. *الكافي* ١: ٥٧، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم.

المقام الثاني: في المفاضلة بين المرجّحات

إنّ المرجّحات جملتها ترجع إلى ثلاث نواحٍ، لا تخرج عنها:

١. ما يكون مرجّحاً للصدور، و يسمّى «المرجّحَ الصدوريّ»، و معنى ذلك أنّ المرجّح يَجعل صدُورَ أحَدِ الخبرين أقربَ من صدُورِ الآخر. و ذلك مثل موافقة المشهور و صفات الراوي.[١]

٢. ما يكون مرجّحاً لجهة الصدور، و يسمّى «المرجّحَ الجهتيّ»؛ فإنّ صدور الخبر ـ المعلومِ الصدور حقيقةً أو تعبّداً ـ قد يكون لجهة الحكم الواقعيّ، و قد يكون لبيان خلافه لتقيّةٍ، أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. و ذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفاً للعامّة، فإنّه يرجّح ـ في مورد معارضته بخبرٍ آخَرَ موافقٍ لهم ـ أنّ صدوره كان لبيان الحكم الواقعيّ؛ لأنّه لايحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

٣ ـ ما يكون مرجّحاً للمضمون، و يسمّى: «المرجّحَ المضمونيّ». و ذلك مثل موافقة الكتاب، و السنّة؛ إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقربَ إلى الواقع في النظر.

و قد وقع الكلام في هذه المرجّحات أنّها مترتّبة عند التعارض بينها أو أنّها في عرضٍ واحد؟ على أقوال:

الأوّل: أنّها في عرضٍ واحدٍ، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجداً لبعضها، و الخبر الآخر واجداً لبعض آخَرَ، وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدّم الأقوى مناطاً، فإن لم يكن أحدهما أقوى مناطاً تُخُيِّر بينهما، و هذاهو مختار الشيخ صاحب الكفايةﷺ[٢].

الثاني: أنّها مترتّبة، و يقدّم المرجّح الجهتيّ علىٰ غيره، فالمخالف للعامّة أولى بالتقديم على الموافق لهم و إن كان مشهوراً. و هذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهانيّ[٣].

---

١. كالأوثقيّة، والأصدقيّة، ونحوهما.

٢. *كفاية الأصول*: ٥١٧ ـ ٥١٨. ويلزم وقوع التزاحم بين المرجّحات فيما لو كان لأحد الخبرين مزيّة من جهة، كالشهرة في الرواية، وللآخر مزيّة أُخرى، كموافقة الكتاب، وحينئذٍ يقدّم ما هو أقوى مناطاً في القرب إلى الصدور، ومع تساويهما فالتخيير بينهما.

٣. هذا القول نَسَبه المحقّق الخراسانيّ إلى الوحيد البهبهانيّ وبعضِ أعاظم معاصريه ـ و هو المحقّق الرشتيّ ـ.

←

الثالث: أنها مترتّبة، ولكن على العكس من الأوّل ـ أي إنّه يقدّم المرجِّح الصدوريّ على غيره ـ، فيقدّم المشهورُ الموافقُ للعامّة على الشاذّ المخالفِ لهم. و هذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائينيّ[١].

الرابع: أنّها مترتّبة، حسَبَما جاء في المقبولة، أو في الروايات الأُخرى، بأن يقدّم ـ مثلاً ـ حسبما يظهر من المقبولة ـ المشهور، فإن تساويا في الشهرة قُدِّم الموافقُ للكتاب، و السنّة، فإن تساويا في ذلك قُدِّم ما يخالف العامّة.[٢]

و هناك أقوال أُخرى، لا فائدة في نقلها.

و في الحقيقة أنّ هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتني على أشياء:

منها: أنّه يبتني على القول بوجوب الاقتصار على المرجِّحات المنصوصة، فإنّ مقتضى ذلك أن يُرجع إلى مَدىٰ دلالة أخبار الباب، وإلى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العرفيّ فيما اختلفت فيه، و قد وقع في ذلك[٣] كلامٌ طويل لكثير من الأعلام، يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.[٤]

و الذي نقوله ـ على نحو الاختصار ـ أنّه يبدو من تتبُّع الأخبار أنّه لا تفاضُلَ في الترجيح بين الأُمور المذكورة فيها. و يشهد لذلك اقتصار جملةٍ منها على واحد منها، ثمّ ما جَمَع المرجّحات منها[٥] كالمقبولة والمرفوعة ـ على تقدير الاعتماد عليها ـ لم تذكرها [كلّها][٦]، كما لم تتّفق في الترتيب بينها.

← كفاية الأصول: ٥١٨. وراجع الفوائد القديمة والفوائد الحائريّة: ١٢٠، وبدائع الأفكار (للمحقّق الرشتيّ): ٤٥٥ و ٤٥٧.

١. فوائد الأُصول ٤: ٧٧٩.

٢. هذا ما يبتنيه المحقّق العراقيّ على القول بوجوب الاقتصار في الترجيح على المرجّحات المنصوصة ـ كما ذهب إليه نفسه ـ. نهاية الأفكار ٤ «القسم الثاني»: ١٩٦ و ٢٠١.

٣. أي: في القول بوجوب الاقتصار.

٤. وإن أردت الإطّلاع على تفصيل البحث عنه فراجع فرائد الأصول ٢: ٧٧٩ـ٧٨٢؛ كفاية الأصول: ٥٠٩ـ٥١١؛ فوائد الأُصول ٤: ٧٨٥؛ نهاية الأفكار ٤ «القسم الثاني»: ١٩٣ـ١٩٦.

٥. أي: من الروايات.

٦. أي: المرجّحات.

نعم، إنّ المقبولة ـ التي هي عمدتنا في الباب، والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدّم ـ ذكرَتْ الشهرةَ أوّلاً، و يظهر منها أنّ الشهرة أكثرُ أهمّيّةً من كلّ مرجّح[1]. و أمّا: باقي المرجّحات فقد يقال: لايظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف؟ و قد جمَعَتْ بينها في الجواب عندما فَرَضَ السائل الخبرين متساويين في الشهرة.

و على كلّ حالٍ، فإنّ استفادة الترتيب بين المرجّحات من الأخبار مشكلةٌ جدّاً، ما عدا تقديمَ الشهرة على غيرها.

و منها: أنّه يبتني ـ بعد فرض القول بالتّعدي إلى غير المرجّحات المنصوصة ـ على أنّ القاعدة هل تقتضي تقديم المرجّح الصدوريّ على المرجّح الجهتيّ، أو بالعكس، أو لا تقتضي شيئاً منهما؟ وعلى التقدير الثالث لابدّ أن يُرجع إلى أقوائيّة المرجّح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع، فكلُّ مرجّحٍ يكون أقوى من هذه الجهة ـ أيّاً كان ـ فهو أولى بالتقديم.

و قد أصرّ شيخنا النائينيّ[2] على الأوّل ـ أي إنّه يرى أنّ القاعدة تقتضي تقديمَ المرجّح الصدوريّ على المرجّح الجهتيّ ـ. و بنى ذلك على كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعي، لالغرضٍ آخَرَ يتفرّع على فرض صدوره حقيقةً، أو تعبّداً؛ لأنّ جهة الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه أنّه صادرٌ لبيان الحكم الواقعيّ أو لبيان غيره. و عليه، فإذا كان الخبر الموافق للعامّة مشهوراً و كان الخبر الشاذّ مخالفاً لهم كان الترجيح للشهرة، دون مخالفة الآخَر للعامّة؛ لأنّ مقتضى الحكم بحجّيّة المشهور عدم حجّيّة الشاذّ، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، ليحمل المشهور على التقيّة؛ إذ لا تعبّد بصدور الشاذّ حينئذٍ.

أقول: إنّ المسلَّم إنّما هو تأخُّرُ رتبةِ الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقةً، أو تعبّداً، و توقُّفُ الأوّل على الثاني، ولكن ذلك غير المدّعى، وهو توقُّفُ مرجّحِ الأوّل على مرجّح الثاني، فإنّه ليس المسلّم نفسَ المدّعى، و لايلزمه.

أمّا: أنّه ليس نفسَه فواضحٌ؛ لما قلناه من أنّ المسلّم هو توقُّفُ الأوّل على الثاني، وهو

---

١. كما في *فوائد الأُصول* ٤: ٧٨٥.

٢. في *فوائد الأُصول* ٤: ٧٧٩ـ ٧٨١.

بالبديهة غير توقُّفِ مرجِّحِهِ على مرجِّحِهِ[1] الذي هو المدّعى.

و أمّا: أنّه لايستلزمه فكذلك واضحٌ، فإنّه إذا تصوّرنا هناك خبرين متعارضين: ١ـمشهوراً موافقاً للعامّة. ٢ـ شاذّاً مخالفاً لهم؛ فإنّ الترجيح للشاذّ بالمخالفة إنّما يتوقّف على حجّيّته الاقتضائيّة الثابتة له في نفسه، لاعلى فعليّة حجّيّته، ولاعلى عدم فعليّة حجّيّة المشهور في قباله، بل فعليّة حجّيّة الشاذّ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة، و يترتّب عليها حينئذٍ عدم فعليّة حجّيّة المشهور.

و كذلك الترجيح للمشهور بالشهرة إنّما يتوقّف على حجّيّته الاقتضائيّة الثابتة له في نفسه، لاعلى فعليّة حجّيّته، ولاعلى عدم فعليّة حجّيّة الشاذّ في قباله، بل فعليّة حجّيّة المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة، و يترتّب عليها حينئذٍ عدم فعليّة حجّيّة الشاذّ.

و عليه، فكما لايتوقّف الترجيح بالشهرة على عدم فعليّة الشاذّ المقابل له، كذلك لايتوقّف الترجيح بالمخالفة على عدم فعليّة المشهور المقابل له، و من ذلك يتّضح أنّه كما يقتضي الحكم بحجّيّة المشهور عدمَ حجّيّةِ الشاذّ، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعيّ، كذلك يقتضي الحكم بحجّيّة الشاذّ عدمَ حجّيّةِ المشهور، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعيّ. و ليس الأوّل أولى بالتقديم من الثاني.

نعم، إذا دلّ دليلٌ خاصٌّ ـ مثل المقبولة ـ على أولويّة الشهرة بالتقديم من المخالفة ـ فهذا شيءٌ آخَرُ ـ هو مقتضى الدليل، لا أنّه مقتضى القاعدة.

والنتيجة أنّه لاقاعدة هناك تقتضي تقديم أحد المرجّحات على الآخر، ماعدا الشهرةَ التي دلّت المقبولة على تقديمها، و ماعدا ذلك فالمقدّم هو الأقوى مناطاً، ـ أي ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد ـ فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط، لاالتخيير. و مع التساقط يُرجع إلى الأُصول العمليّة التي يقتضيها المورد.

المقام الثالث: في التعدّي عن المرجّحات المنصوصة

لقد اختلفت أنظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجّحات المنصوصة على أقوال:

---

١. أي: مرجّح الأوّل على مرجّح الثاني.

١. وجوب التعدّي إلى كلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع نوعاً، و هو القول المشهور،[١] و مال إليه الشيخُ الأعظم‌﴿ره﴾[٢]، و جماعةٌ من محقّقي أساتذتنا[٣]، وزاد بعض الفقهاء[٤] الاعتبارَ في الترجيح بكلّ مزيّةٍ، وإن لم تُفِد الأقربيّةَ إلى الواقع، أوالصدور، مثل تقديم الحظر على ما يتضمّن الإباحة.

٢. وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة، و هو الذي يظهر من كلام الشيخ الكلينيّ‌﴿ره﴾ في مقدّمة «الكافي»،[٥] و مال إليه الشيخ صاحب الكفاية‌﴿ره﴾.[٦] و هو لازم طريقة الأخباريّين في الاقتصار على نصوص الأخبار، والجمود عليها.

٣. التفصيل بين صفات الراوي، فيجوز التعدّي فيها، و بين غيرها، فلا يجوز.[٧]

و لمّا كانت المباني في الأصل في المتعارضين مختلفةً فلا بدّ أن تختلف الأقوال في هذه المسألة على حَسَبها، فنقول:

أوّلاً: إذا قلنا بأنّ الأصل في المتعارضين هو التساقط ـ و هو المختار ـ فإنّ الأصل يقتضي عدم الترجيح، إلّا ما علم بدليلٍ كونُ شيءٍ مرجِّحاً، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس دليل حجّيّة الأمارة، أو يحتاج إلى دليل خاصّ جديد؟

فإن قلنا: إنّ دليل الأمارة كافٍ في الترجيح فلا شكّ في اعتبار كلّ مزيّةٍ توجب الأقربيّة إلى الواقع نوعاً. و الظاهر أنّ الدليل كافٍ في ذلك، لا سيّما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذي

---

١. نَسَبه الشيخ الأنصاريّ إلى جمهور المجتهدين. *فرائد الأُصول* ٢: ٧٨٠.

وأمّا المحدّثون فقد اقتصروا على المرجّحات المنصوصة، كما في *الحدائق الناضرة* ١: ٩٠.

٢. *فرائد الأُصول* ٢: ٧٧٩.

٣. ومنهم السيّد المحقّق الخوئي في *مصباح الأُصول* ٣: ٤٢٢.

٤. لم أعثر على القائل به. نعم، قال المحقّق الخراساني ـ بعد المناقشة فيما ذكر لوجوب التعدّي ـ «ثمّ انّه بناءً على التعدّي ... فلاوجه للاقتصار على التعدّي إلى خصوص ما يوجب الظنّ، أو الأقربيّة، بل إلى كلّ مزيّة و لو لم تكن بموجبة لأحدهما» *كفاية الأُصول*: ٥١٠.

٥. *الكافي* ١: ٨.

٦. *كفاية الأُصول*: ٥٠٩. واختاره أيضاً المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الثاني»: ١٩٣.

٧. هذا التفصيل ذهب إليه المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٤: ٧٧٨ و ٧٨٤ـ٧٨٥.

هو أقوى أدلّة حجّيّتها؛ فإنّ الظاهر أنّ بناءهم على العمل بكلّ ما هو أقربُ إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أي إنّ العقلاء، وأهلَ العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لايتوقّفون في العمل بما هو أقربُ إلى الواقع في نظرهم، ولايبقَوْن في حيرة من ذلك، وإن كانوا يعملون بالخبر الآخَر المرجوح لو بقي وحدَه بلا معارض. و إذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العمليّ فإنّه يُستكشف منه رضى الشارع، وإمضاؤه على ما تقدّم وجهه[1] في خبر الواحد و الظواهر.

و إن قلنا: إنّ دليل الأمارة غير كافٍ و لا بدّ من دليل جديد، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة، إلّا إذا استفدنا من أدلّة الترجيح عمومَ الترجيح بكلّ مزيّةٍ توجب أقربيّةَ الأمارة إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فإنّه أكّد في «الرسائل»[2] على أنّ المستفاد من الأخبار أنّ المناط في الترجيح هو الأقربيّة إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهة أنّه أقربُ من دون مدخليّةِ خصوصيّة سببٍ و مزيّةٍ. و قد ناقش هذه الاستفادةَ صاحبُ «الكفاية»، فراجع[3].

ثانياً: إذا قلنا بأنّ القاعدة الأوّليّة في المتعارضين هو التخيير فإنّ الترجيح على كلّ حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فإنّ احتمال تعيُّنِ الراجح كافٍ في لزوم الترجيح؛ لأنّه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين و التخيير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح، لاسيّما في مقامنا، وذلك لأنّه بناءً على القول بالتخيير يحصل العلم بأنّ الراجح منجّزٌ للواقع، إمّا تعييناً، وإمّا تخييراً، وكذلك هو معذِّرٌ عند المخالفة للواقع، و أمّا المرجوح فلا يحرز كونه منجّزاً، ولايكون العمل به معذّراً بالفعل لو كان مخالفاً للواقع.

وعليه، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلاشكّ؛ لأنّه معذِّرٌ قطعاً على كلّ حالٍ، سواءٌ وافق الواقعَ أم خالفه، ولايجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح؛ لعدم إحراز كونه معذِّراً.

ثالثاً: إذا قلنا بأنّ القاعدة الثانوية الشرعيّة في المتعارضين هو التخيير ـ كما هو

---

١. وهو أنّ الشارع من العقلاء، بل رئيسهم.

٢. *فرائد الأُصول* ٢: ٧٨٠ـ ٧٨٢.

٣. *كفاية الأُصول*: ٥٠٩ـ ٥١٠.

المشهور ـ و إن كانت القاعدة الأوّليّة العقليّة هي التساقط، فلا بدّ أن نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فإن استفدنا منها التخيير مطلقاً حتىٰ مع وجود المرجّحات، فذلك دليلٌ على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأيّ مرجحٍ كان. و إن استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بدّ من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، إمّا بكلّ مزيّةٍ، أو بخصوص المزايا المنصوصة، و قد عرفت أنّ الشيخ الأعظم؄ يستفيد منها العموم.

إذا عرفت ما شرحناه فإنّك تعرف أنّ الحقّ على كلّ حالٍ ما ذهب إليه الشيخ الأعظم؄ الذي هو مذهب المشهور، و هو الترجيح بكلّ مزيّةٍ توجب أقربيّةَ الأمارة إلى الواقع نوعاً، وذلك بناءً على المختار من أنّ القاعدة هي التساقط؛ فإنّها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكافئين.

و أمّا: ما فيه المزيّة الموجبة لأقربيّة الأمارة إلى الواقع في نظر الناظر فإنّ بناء العقلاء مستقرٌّ على العمل بذي المزيّة الموجبة للأقربيّة إلى الواقع ـ كما تقدّم ـ، ولانحتاج بناءً على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار، وإن كان الحقّ أنّ الأخبار تشعر بذلك، فهي تؤيّد ما نقول، ولاحاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.[١]

هذا آخر ما أردنا بيانه في مسألة التعادل و التراجيح، وبقيت هنا أبحاث كثيرة في هذه المسألة. نحيل الطالب فيها إلى المطوّلات.[٢]

و الحمد لله ربّ العالمين.

تمرينات (٦٥)

١. ماهي أصناف المرجّحات؟

٢. هل تدلّ الروايات على الترجيح بالأحدث أم لا؟

٣. هل تدلّ مقبولة ابن حنظلة على الترجيح بالصفات؟

٤. هل تدلّ الروايات على الترجيح بموافقة الكتاب؟

---

١. وإن شئت فراجع *فرائد الأصول* ٢: ٧٨١ـ٧٨٢.

٢. فراجع *فرائد الأصول* ٢: ٧٦٠ـ٨٢٤، و*كفاية الأصول*: ٤٩٧ـ٥٢٥، و*فوائد الأصول* ٤: ٧٠٠ـ٧٩٥.

٥. ما الدليل على الترجيح بالشهرة في الرواية؟

٦. ما الدليل على الترجيح بمخالفة العامّة؟

٧. ما الفرق بين «المرجّح الصدوري»، و«المرجّح الجهتي»، و«المرجّح المضموني»؟ وهل هذه المرجّحات مترتّبة عند التعارض بينها، أو أنّها في عرض واحد؟ اذكر الأقوال والراجح منها.

٨. ما هي الأقوال في التعدّي عن المرجّحات المنصوصة؟ وما هو رأي المصنف؟



المقصد الرابع

مباحث الأُصول العمليّة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

تمهيد:

لا شكّ في أنّ كلّ متشرّع يعلم علماً إجماليّاً بأنّ لله (تعالى) أحكاماً إلزاميّةً ـ من نحو الوجوب و الحرمة ـ يجب على المكلّفين امتثالها، يشترك فيها العالم و الجاهل بها.

و هذا «العلم الإجماليّ» منجّزٌ لتلك التكاليف الإلزاميّة الواقعيّة،[1] فيجب على المكلّف ـ بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمّة ممّا علم اشتغالها به من تلك التكاليف ـ أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمّنة له التي يعلم بفراغ ذمّته باتّباعها.

و من أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة، و بوجوب الفحص عن الأدلّة، و الحُجَج المثبتة لتلك الأحكام، حتّى يستفرغ المكلّف وُسْعَه في البحث، و يستنفد مجهودَه الممكن له[2]. و حينئذٍ، إذا فحص المكلّف و تمّت له إقامة الحجّة على جميع الموارد

---

١. بالنسبة إلى المكلّف.

٢. لو فرض أنّ مكلّفاً لا يسعه فحصُ أدلّة الأحكام لسببٍ مّا ـ ولو من جهة لزوم العسر و الحرج ـ فإنّه يجوز له أن يقلّد مَنْ يطمئنّ إليه من المجتهدين الذي تمّ له فحص الأدلّة و تحصيل الحجّة، و ذلك بمقتضى أدلّة جواز التقليد، و رجوع الجاهل إلى العالم، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف، والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه، و من هنا قسّموا المكلّف إلى: مجتهد، و مقلّد، و محتاط.

و نحن غرضنا من هذا المقصد إنّما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط. و هو المناسب لعلم الأصول.* ـ منه ﴾ ـ.

---

* أقول: البحث عن الأصول العمليّة بحثٌ عن وظيفة المكلّف في مقام العمل، و في عدّها من المسائل الأصوليّة نظر، بل هي من القواعد الفقهيّة، و التحقيق في محلّه.

المحتملة كلّها فذاك هو كلُّ المطلوب، و هو أقصى ما يَرمي إليه المجتهد الباحث، و يطلب منه؛ و لكن هذا فرضٌ لم يتّفق حصولُه لواحدٍ من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلّة على الأحكام الإلزاميّة كلّها؛ لعدم توفّر الأدلّة على الجميع.

و أمّا: إذا فحص و لم تتمّ له إقامة الحجّة إلّا على جملة من الموارد، و بقيت لديه مواردُ أخرى، يحتمل فيها ثبوت التكليف، و يتعذّر فيها إقامة الحجّة لأيّ سببٍ كان[1] فإنّ المكلّف يقع لا محالة في حالةٍ من الشكّ تجعله في حيرة من أمر تكليفه.

فماذا تراه صانعاً؟ هل هناك حكم عقليّ يركن إليه و يطمئنّ بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو أنّ الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلّف لعلمه بوقوعه فيها، فجعل له وظائفَ عمليّةً يرجع إليها عند الحاجة، و يعملَ بها لتطمينه[2] من الوقوع في العقاب؟

هذه أسئلةٌ يجب الجواب عنها.

و هذا المقصد الرابع وُضِع للجواب عنها، ليحصل للمكلّف اليقين بوظيفته التي يجب عليه أن يعمل بها عند الشكّ، و الحيرة.

و هذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمّى عند الأُصوليّين بـ«الأصل العمليّ»، أو «القاعدة الأُصوليّة»، أو «الدليل الفقاهتيّ».

و قد اتّضح لدى الأُصوليّين أنّ الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هي على أربعة أنواع:

١. أصالة البراءة.

٢. أصالة الاحتياط.

٣. أصالة التخيير.

٤. أصالة الاستصحاب.

---

١. إنّ تعذُّرَ إقامةِ الحجّة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، و قد يحصل من جهة إجماله، و قد يحصل من جهة تعارض الدليلين و تعادلهما من دون مرجِّح لأحدهما على الآخر. ـ منه ؛ ـ.

٢. تقول العامّة «طمّنه» أي: حمله على الطمأنينة.

و من جميع ما تقدّم يتّضح لنا:

أوّلاً: أنّ موضوع هذا المقصد الرابع هو الشكّ في الحكم[١].

ثانياً: أنّ هذه الأُصول الأربعةَ مأخوذٌ في موضوعها الشكُّ في الحكم أيضاً.

ثمّ اعلم أنّ الحصر في هذه الأُصول الأربعة حصرٌ استقرائي؛ لأنّها هي التي وجدوا أنّها تجري في جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرض أُصول أُخرى غيرِها ولو في أبواب خاصّة من الفقه. و بالفعل هناك جملة من الأُصول في الموارد الخاصّة يرجع إليها الشاكّ في الحكم، مثل أصالة الطهارة الجارية في مورد الشكّ في الطهارة في الشبهة الحكميّة و الموضوعيّة.

و إنّما تعدّدت هذه الأُصول الأربعة لتعدّد مَجاريها ـ أي مواردها التي تختلف باختلاف حالات الشكّ ـ؛ إذ لكلّ أصلٍ منها حالةٌ من الشكّ هي مجراه على وجه لايجري فيها غيره من باقي الأُصول.

غيرَ أنّه ممّا يجب علمه أنّ مجاريَ هذه الأُصول لا تُعرف ـ كما لايعرف أنّ مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلاً ـ إلّا من طريق أدلّة جريان هذه الأُصول، واعتبارها. و في بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

و قد ذكر مشايخ الأُصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوهاً مختلفة، لا يخلو بعضها من نقد و ملاحظات. و أحسنها ـ فيما يبدو ـ ما أفاد شيخنا النائيني[٢].

وخلاصته أنّ الشكّ على نحوين:

١. أن تكون للمشكوك حالةٌ سابقةٌ و قد لاحظها الشارع، أي قد اعتبرها. و هذا هو مجرى «الاستصحاب».

٢. ألّا تكون له حالةٌ سابقةٌ، أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. و هذه الحالة لا تخلو

---

١. المقصود بالشكّ ما هو أعمُّ من الشكّ الحقيقيّ ـ و هو تساوي الطرفين ـ و من الظنّ غير المعتبر، نظراً إلى أنّ حكمه حكم الشكّ، بل باعتبارٍ آخَرَ يدخل الظنّ غير المعتبر في الشكّ حقيقةً، من ناحية أنّه لا يرفع حيرة المكلّف باتّباعه، فيبقى العامل به شاكّاً في فراغ ذمّته. ـ منه ـ.

٢. *فوائد الأُصول* ٤: ٣٢٥ـ ٣٤٠.

عن إحدى صوَر ثلاث:

أ: أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً ـ أي لم‌يعلم حتىٰ بجنسه ـ. و هذه هي مجرى «أصالة البراءة».

ب: أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط. و هذه مجرى «أصالة الاحتياط».

ج: أن يكون التكليف معلوماً كذلك و لايمكن الاحتياط. و هذه مجرى «قاعدة التخيير».

و قبل الكلام في كلّ واحدة من هذه الأُصول لابدّ من بيان أُمور من باب المقدّمة؛ تنويراً للأذهان. و هي:

الأوّل: أنّ الشكّ في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

١. أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعيّ، كالشكّ في عدد ركعات الصلاة؛ فإنّه قد يوجب في بعض الحالات تبدُّلَ الحكمِ الواقعيِّ إلى الركعات المنفصلة.

٢. أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهريّ. و هذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. و أمّا النحو الأوّل فهو يدخل في مسائل الفقه.

الثاني: أنّ الشكّ في الشيء ينقسم باعتبار متعلّقه ـ أي الشيء المشكوك فيه ـ على نحوين:

١. أن يكون المتعلّق موضوعاً خارجيّاً، كالشكّ في طهارة ماء معيّن، أو في أنّ هذا المائع المعيَّنَ خَلٌّ أو خَمْرٌ. و تسمّى الشبهة حينئذٍ «موضوعيّةً».

٢. أن يكون المتعلّق حكماً كلّيّاً، كالشكّ في حرمة التدخين، أو أنّه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبيّ إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. و تسمّى الشبهة حينئذٍ «حكميّةً».

و الشبهة الحكميّة هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، وإذا جاء التعرّض لحكم الشبهات الموضوعيّة فإنّما هو استطراديٌّ قد تقتضيه طبيعةُ البحث، باعتبار أنّ هذه الأُصول في طبيعتها تعمّ الشبهاتِ الحكميّةَ و الموضوعيّة في جريانها، وإلّا فالبحث عن

حكم الشكّ في الشبهة الموضوعيّة من مسائل الفقه.

الثالث: أنّه قد علم ممّا تقدّم في صدر التنبيه أنّ الرجوع إلى الأُصول العمليّة إنّما يصحّ بعد الفحص و اليأس من الظفر بالأمارة على الحكم الشرعيّ في مورد الشبهة. و منه يعلم أنّه مع الأَمَل[1] و وجودِ المجال للفحص لاوجه لإجراء الأُصول و الاكتفاءِ بها في مقام العمل، بل اللازم أن يفحص حتىٰ ييأس؛ لأنّ ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة و التعلّم، فلامعذّر عن التكليف الواقعيّ لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل، لا سيّما مثل أصل البراءة.

تمرينات (٦٦)

١. ماهو محلّ البحث في المقصد الرابع؟

٢. هل الحصر في الأُصول الأربعة حصرٌ حقيقيّ، أواستقرائيّ؟

٣. أُذكر ماأفاد المحقّق النائيني في مجاري الأُصول الأربعة.

٤. أُذكر أقسام الشكّ باعتبار الحكم المأخوذ فيه.

٥. ماالفرق بين «الشبهة الحكميّة» و «الشبهة الموضوعيّة»؟ وأيّتهما مقصودةٌ بالبحث في المقصد الرابع؟

---

١. أي: الرجاء.

الاستصحاب

تعريفه

إذا تيقّن المكلّف بحُكْمٍ أو بموضوعٍ ذي حُكْمٍ، ثمّ تزلزل يقينُه السابق بأن شكَّ في بقاء ما كان قد تيقّن به سابقاً؛ فإنّه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلّف في حَيْرةٍ من أمره في مقام العمل، هل يعمل على وِفق ماكان متيقَّناً به ـ و لكنّه ربما زال ذلك المتيقَّن، فيقع في مخالفة الواقع ـ أو لايعمل على وفقه، فينقضي ذلك اليقين بسبب ماعراه مـن الشكّ، و يتحلّل ممّا يتقّن به سابقاً ـ ولكنّه ربما كان المتيقّن باقياً على حاله لم‌يزُل، فـيقع فـي مخالفة الواقع ـ؟ إذن ماذا تراه صانعاً؟

لا شكّ أنّ هذه الحيرة طبيعيّة للمكلّف الشاكّ، فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعيّ، فإن ثبت بالدليل أنّ القاعدة هي أن يعمل على وفق اليـقين السـابق وجب الأخـذ بـها، و يكون معذوراً لو وقع في المخالفة، و إلاّ فلا بدّ أن يرجع إلى مستند يُطَمْئِنه من التحلّل ممّا تيقّن سابقاً، ولو مثل أصل البراءة، أو الاحتياط.

و قد ثبت لدى الكثير من الأُصوليين أنّ القاعدة في ذلك أن يأخذ بالمتيقَّن السابق عند الشكّ اللاحق في بقائه، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة، وحدودها على ما سيأتي. و سمّوْا هذه القاعدة بـ«الاستصحاب».

و كلمة «الاستصحاب» مأخوذةٌ في أصل اشتقاقها مـن كـلمة «الصُحْبَة» مـن بـاب الاستفعال، فتقول: «استصحَبْتُ هذا الشخص» إذا اتّخذتَه صاحباً مـرافـقاً لك. و تـقول: «استصحبتُ هذا الشيء» إذا حملتَه معك.

و إنّما صحّ إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأُصوليّين بـاعتبار أنّ العامل بها يتّخذ ما تيقّن به سابقاً صحيباً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل.

و عليه، فكما يصحّ أن تطلق كلمة «الاستصحاب» على نـفس الإبـقاء العـمليّ مـن الشخص المكلّف العامل، كذلك يصحّ إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العمليّ؛ لأنّ القاعدة في الحقيقة إبقاءٌ، و استصحابٌ من الشارع حكماً.

إذا عرفت ذلك فينبغي أن يُجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العمليّ من المكلّف العامل بالقاعدة؛ لأنّ المكلّف يقال له: «عاملٌ بالاستصحاب، و مجرٍ له»، وإن صحّ أن يقال له: «إنّه استصحب»، كما يقال له: «أجرى الاستصحاب».

و على كلّ حال، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامّة. و المقصود بالبحث إثباتها، وإقامة الدليل عليها، و بيان مَدىٰ حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العمليّ الذي هو فِعْل العامل بالقاعدة، كما صنع بعضهم[١]، فوقع في حيرة من توجيه التعريفات.

و إلى تعريف القاعدة نظر مَنْ عرّف الاستصحاب بأنّه «إبقاءُ ماكان»[٢]، فإنّ القاعدة في الحقيقة معناها إبقاؤه حكماً[٣]. و كذلك من عرّفه بأنّه «الحكم ببقاء ماكان»[٤]. و لذا قال الشيخ الأنصاريّ‌ ﷺ عن ذلك التعريف: «و المراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء»، بعد أن قال: «إنّه أسدّ التعاريف و أخصرها».

و لقد أحسن و أجاد في تفسير «الإبقاء» بالحكم بالبقاء، ليدلّنا على أنّ المراد من «الإبقاء» حكماً الذي هو القاعدة، لا الإبقاء عملاً الذي هو فعل العامل بها.

و قد اعترِض[٥] على هذا التعريف ـ الذي استحسنه الشيخ ﷺ ـ بعدّة أُمور نذكر أهمّها،

---

١. وهو المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ٣: ٩ـ ١٤.

٢. قال الشيخ الأنصاريّ: إنّ هذا التعريف أسدّ التعاريف وأخصرها. ثمّ قال: وإليه مرجع تعريفه في *الزبدة* بـ«أنّه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل». *فرائد الأُصول* ٢: ٥٤١.

٣. أي: إبقاء ماكان حكماً.

٤. هكذا عرّفه العلاّمة الآشتيانيّ في *بحر الفوائد* ٣: ٣. والتحقيق أنّه نفس التعريف الأوّل الذي اختاره الشيخ الأنصاريّ، لأنّه فسّر الإبقاء في التعريف الأوّل بالحكم بالبقاء، فمعنى قوله: «إبقاء ماكان» هو الحكم ببقاء ماكان.

والمحقّق العراقي فسّر «الحكم» بالتصديق الظنّي أو اليقين التعبّدي. *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الأوّل»: ٢ـ ٣، وتعليقاته على *فوائد الأُصول* ٤: ٣٠٧.

٥. والمعترِض عليه بالأمرين الآتيين هو المحقّق الخراسانيّ في *الحاشية على الرسائل*: ١٧١.

واعترض عليه المحقّق الأصفهانيّ بالأمر الأوّل في *نهاية الدراية* ٣: ٦.

ونجيب عنها[١]:

منها: [أنّه] لاجامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجّيّته، وهي الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل. فلا يصحّ أن يعبّر عنه «بالإبقاء» على جميع هذه المباني؛ و ذلك لأنّ المراد منه إن كان الإبقاءَ العمليَّ من المكلّف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل؛ لأنّ المراد من حكم العقل هنا إذعانُهُ، كما سيأتي، وإذعانُهُ إنّما هو ببقاء الحكم، لا بإبقائه العمليّ من المكلّف. و إن كـان المـراد منه الإبـقاءَ غـيرَ المنسوب إلى المكلّف، فمن الواضح أنّه لاجِهةَ جامعةً بين الإلزام الشـرعيّ ـ الذي هـو متعلّقٌ بالإبقاء ـ و بين البناء العقلائيّ، والإدراك العقليّ.

والجواب يظهر ممّا سبق؛ فإنّ المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولةُ من قِبَلِ الشارع، وهي قاعدةٌ واحدةٌ في معناها على جميع المباني، غاية الأمر أنّ الدليل عليها تارةً يكون الأخبارَ، وأخرى بناءَ العقلاء، وثالثةً إذعانَ العقل الذي يُستكشف منه حكم الشرع.

ومنها: أنّ التعريف المذكور لايتكفّل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق، والشكّ اللاحق.

والجواب: أنّ التعبير «بإبقاء ماكان» مشعرٌ بالركنين معاً:

أمّا الأوّل: ـ و هو اليقين السابق ـ فيفهم من كلمة «ما كان»؛ لأنّه ـ كما أفاده الشيخ الأنصاريّ ـ «دَخْلُ الوصف في الموضوع مشعرٌ بعلّيّته للحكم. فعلّة الإبـقاء أنّـه كـان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم؛ لأجل وجود علّته، أو دليله».[٢] و حينئذٍ لايفرض «أنّه كان» إلّا إذا كان متيقَّناً.

و أمّا الثاني: ـ و هو الشكّ اللاحق ـ فيفهم من كلمة «الإبقاء» الذي معناه الإبقاء حكماً، و تنزيلاً، و تعبّداً. و لايكون الحكم التعبّديّ التنزيليّ إلّا في موردٍ مفروضٍ فيه الشكُّ في الواقع الحقيقيّ، بل مع عدم الشكّ في البقاء لامعنى لفرض الإبـقاء، وإنّـما يكـون بـقاءً

---

١. الضمير راجع إلى الأهمّ باعتبار المضاف إليه، وكم له من نظائر؟!.

٢. *فرائد الأصول* ٢: ٥٤١.

للحكم، و يكون أيضاً عملاً بالحاضر، لا بما كان.

مقوّمات الاستصحاب

بعد أن أشرنا إلى أنّ لقاعدة الاستصحاب أركاناً ـ نقول تعقيباً على ذلك ـ: إنّ هـذه القاعدة تتقوّم بعدّة أُمور إذا لم تتوفّر فيها فإمّا ألّا تسمّى استصحاباً أو لا تكونَ مشمولةً لأدلّته الآتية[1]. و يمكن أن ترتقي هذه المقوّماتُ إلى سبعة أُمور، حسَبَما تُقتنص من كلمات الباحثين:

١. «اليقين»: والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواءٌ كانت حكماً شرعيّاً، أو موضوعاً ذا حكم شرعيّ. و قد قلنا سابقاً:[2] إنّ ذلك ركنٌ في الاستصحاب؛ لأنّ المفهوم من الأخبار الدالّة عليه، بل مِنْ معناه أن يثبت يقينٌ بالحالة السابقة، و أنّ لثبوت هذا اليقين علّيّةً في القاعدة. و لا فرق في ذلك بين أن نقول بأنّ اعتبار سَبْق اليقين من جهة كونه صفةً قائمةً بالنفس، و بين أن نقول بذلك من جهة كونه طريقاً، وكاشفاً. و سيأتي بيان وجه الحقّ من القولين.[3]

٢. «الشكّ»: والمقصود منه الشكّ في بقاء المتيقَّن. و قد قلنا سـابقاً:[4] إنّـه ركـنٌ فـي الاستصحاب؛ لأنّه لا معنى لفرض هذه القاعدة، و لا للحاجة إليها، مع فرض بقاء اليقين، أو تبدّله بيقينٍ آخَرَ، و لا يصحّ أن تجري إلّا في فرض الشكّ في بقاء ما كان متيقَّناً. فالشكّ مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب، فلا بدّ أن يكون مأخوذاً في موضوعها.

---

١. فلا تكون حجّة على الحكم الفرعي.

٢. في الجواب عن الاعتراض الثاني.

٣. لم يأت في المباحث الآتية.

قال المحقّق النائيني: «فأخذ اليقين في الأخبار إنّما يكون باعتبار كـونه كـاشفاً، و طـريقاً إلى المـتيقّن، لا بما أنّه صفة قائمة في النفس». *فوائد الأُصول* ٣: ٣٧٤.

ولا يبعد أن ينهج المصنّف في المقام منهج أستاذه المحقّق النائيني،كما يشعر بـه كـلامه الآتـي: «لا يـصحّ أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنّه صفة من الصفات ... ، فالمراد من الأحكام الأحكـام الثـابتة للـمتيقّن بواسطة اليقين به». راجع الصفحة: ٦٤٤.

٤. في الصفحة السابقة.

ولكن ينبغي ألّا يخفى أنّ المقصود من الشكّ ما هو أعمُّ من الشكّ بمعناه الحقيقيّ ـ أي تساوي الاحتمالين ـ و من الظنّ غير المعتبر، فيكون المراد منه عدمَ العلم و العلميّ مطلقاً، وستأتي الإشارة إلى سرّ ذلك.

٣. «اجتماع اليقين و الشكّ في زمان واحد»: بمعنى أن يتّفق في آنٍ واحدٍ حصولُ اليقين و الشكّ، لا بمعنى أنّ مبدأ حدوثهما يكون في آنٍ واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشكّ، كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب،[1] وقد يكونان متقارنين حدوثاً، كما لو علم يومَ الجمعة ـ مثلاً ـ بطهارة ثوبه يومَ الخميس، و في نفس يوم الجمعة في آنِ حصول العلم حصل له الشكّ في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة، و قد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخّراً عن حدوث الشكّ، كما لو حدث الشكّ يوم الجمعة في طهارة ثوبه و استمرّ الشكّ إلى يوم السبت، ثمّ حدث له يقينٌ يوم السبت في أنّ الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فإنّ كلَّ هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

و الوجه في اعتبار اجتماع اليقين و الشكّ في الزمان واضحٌ؛ لأنّ ذلك هو المقوّم لحقيقة الاستصحاب الذي هو إبقاء ماكان؛ إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشكّ اللاحق زماناً فإنّه لا يفرض ذلك إلّا فيما إذا تبدّل اليقين بالشكّ، و سرى الشكّ إليه، فلا يكون العمل باليقين إبقاءً لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباينة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب، وستأتي الإشارة إليها.[2]

٤. «تعدُّدُ زمانِ المتيقّن و المشكوك»: و يشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدّم؛ لأنّه مع فرض وحدة زمان اليقين و الشكّ يستحيل فرض اتّحاد زمان المتيقّن و المشكوك مع كون المتيقّن نفسَ المشكوك، كما سيأتي اشتراط ذلك[3] في الاستصحاب أيضاً.[4]

---

١. كما لو علم يوم الخميس بطهارة ثوبه، واستمرّ علمه إلى يوم الجمعة، ثمّ حدث له الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه وبقائها إلى يوم الجمعة.

٢. أي قاعدة اليقين. وتأتي بعد أسطر.

٣. أي كون المتيقّن نفس المشكوك.

٤. وهو الركن الخامس الآتي.

و ذلك؛ لأنّ معناه اجتماع اليقين و الشكّ بشيءٍ واحد، و هو محال. و الحقيقة أنّ وحدة زمان صفَتي اليقين و الشكّ بشيءٍ واحد تستلزم تعدُّدَ زمان متعلّقهما، وبالعكس، أي إنّ وحدة زمان متعلّقهما تستلزم تعدُّدَ زمان الصفتين.

و عليه، فلا يفرض الاستصحاب إلّا في مورد اتّحاد زمان اليقين و الشكّ، مع تعدّد زمان متعلّقهما.

و أمّا: في فرض العكس ـ بأن يتعدّد زمانهما مع اتّحاد زمان متعلّقهما،بأن يكون في الزمان اللاحق شاكّاً في نفس ما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده السابق ـ فإنّ هذا هو مورد ما يسمّى بـ«قاعدة اليقين». و العمل باليقين لايكون إبقاءً لما كان، مثلاً: إذا تيقَّنَ بحياة شخص يوم الجمعة، ثمّ شَكَّ يوم السبت في نفس حياته يوم الجمعة، بأن سرى الشكّ إلى يوم الجمعة ـ أي إنّه تَبَدَّل يقينُهُ السابق إلى الشكّ ـ فإنّ العمل على اليقين لايكون إبقاءً لما كان؛ لأنّه حينئذٍ لم‌يُحرز ماكان تيقّن به أنّه كان. و من أجل هذا عبّروا عن مورد قاعدة اليقين «بالشكّ الساري».

و هذا هو الفرق الأساسيّ بين القاعدتين. و سيأتي أنّ أخبار الاستصحاب لاتشملها، و لا دليل عليها غيرها.[1]

٥. «وحدة متعلّق اليقين و الشكّ»: أي إنّ الشكّ يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. و هذا هو المقوّم لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته إبقاء ماكان.

و بهذا تفترق قاعدة الاستصحاب عن «قاعدة المقتضي و المانع» التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضي و الشكُّ في الرافع ـ أي المانعِ من تأثيره ـ، فيكون المشكوك فيهاغيرَ المتيقّن. فإنّ من يذهب إلى صحّة هذه القاعدة يقول: «إنّه يجب البناء على تحقّق المقتضىٰ ـ بالفتح ـ إذا تيقّن بوجود المقتضي ـ بالكسر ـ، ويكفي ذلك بلا حاجة إلى إحراز عدم المانع من تأثيره، أي إنّ مجرّد إحراز المقتضي كافٍ في ترتيب آثار مقتضاه». وسيأتي الكلام إن شاء الله (تعالى) فيها.[2]

---

١. أي لادليل معتبر على قاعدة الاستصحاب، غير الأخبار، وهي لاتشمل قاعدة اليقين.

٢. يأتي في الصفحة: ٦٣٨.

٦. «سَبْقُ زمان المتيقَّن على زمان المشكوك»: أي إنّه يجب أن يتعلّق الشكّ ببقاء ما هو متيقَّنُ الوجود سابقاً، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر ـ بأن كان زمان المتيقّن متأخّراً عن زمان المشكوك، بأن يشكّ في مبدأ حدوث ما هو متيقّن الوجود في الزمان الحاضر ـ فإنّ هذا يرجع إلى «الاستصحاب القهقريّ» الذي لادليل عليه. مثاله: مالو عُلم بأنّ صيغة «افعل» حقيقةٌ في الوجوب في لغتنا الفعليّة الحاضرة، و شُكّ في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى، هل كان في أصل وَضْعِ لغة العرب، أو أنّها نُقِلَت عن معناها الأصليّ إلى هذا المعنى في العصور الإسلاميّة؟ فإنّه يقال هنا: «إنّ الأصل عدم النقل»؛ لغرض إثبات أنّها موضوعةٌ لهذا المعنى في أصل اللغة. و معنى ذلك في الحقيقة جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدّم. و مثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاصّ، و لا تكفي فيه أخبار الاستصحاب، و لاأدلّته الأُخرى[1]؛ لأنّه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشكّ، بل يرجع أمره إلى نقض الشكّ المتقدّم باليقين المتأخّر.

٧. «فعليّة الشكّ و اليقين»: بمعنى أنّه لايكفي الشكّ التقديريّ، و لااليقينُ التقديريّ.[2] و اعتبار هذا الشرط لا من أجل أنّ الاستصحاب لايتحقّق معناه إلّا بفرضه، بل لأنّ ذلك مقتضى ظهور لفظ الشكّ و اليقين في أخبار الاستصحاب؛ فإنّهما ظاهران في كونهما فعليّيْن، كسائر الألفاظ في ظهورها في فعليّة عناوينها.

و إنّما يعتبر هذا الشرط في قبال مَنْ يتوهّم جريان الاستصحاب في مورد الشكّ التقديريّ، ومثاله ـ كما ذكره بعضهم[3] ـ: مالو تَيَقَّن المكلّف بالحدث، ثمّ غَفَلَ عن حاله و صلّى، ثمّ بعد الفراغ من الصلاة شكّ في أنّه هل تطهّر قبل الدخول في الصلاة؟ فإنّ مقتضى قاعدة الفراغ صحّة صلاته؛ لحدوث الشكّ بعد الفرغ من العمل، وعدم وجود الشكّ قبله.

---

١. بناءً على دلالتها، كالعقل، وبناء العقلاء، والإجماع.

٢. والمراد من فعليّتهما هو الالتفات إلى اليقين السابق والشكّ اللاحق، لاوجودهما في الخزانة النفسانيّة ولوكان الإنسان ذاهلاً عنهما. والمراد من التقديريّ منهما هوعدم الالتفات إليهما وإن كانا موجودين في خزانة النفس.

٣. كالشيخ في *فرائد الأُصول* ٢: ٥٤٨، والمحقّق الخراسانيّ في *الكفاية*: ٤٥٩. وهو بما ذكر في المتن موجودٌ في *فوائد الأُصول* ٤: ٣١٨ـ٣١٩.

و لانقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة؛ لعدم فعليّة الشكّ إلّا بعد الصلاة.

و أمّا: الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ.

أمّا: لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشكّ التقديريّ، وكان يقدَّر فيه الشكُّ في الحدث لو أنّه التفت قبل الصلاة، فإنّ المصلّي حينئذٍ يكون بمنزلة مَنْ دخل في الصلاة و هو غير متطهّر يقيناً، فلا تصحّ صلاته و إن كان غافلاً حين الصلاة، و لا تصحّحها قاعدة الفراغ؛ لأنّها لا تكون حاكمةً على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة.

معنى حجّيّة الاستصحاب

من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدّم ـ و هو إبقاء ماكان و نحوه ـ ما قاله بعضُهم[1]: «إنّه لا شكّ في صحّة وصف الاستصحاب بالحجّة، مع أنّه لو أُريد منه ما يؤدّي معنى الإبقاء، لايصحّ وصفه بالحجّة؛ لأنّه إن أُريد منه الإبقاء العمليّ المنسوبُ إلى المكلّف فواضح عدم صحّة وصفه بالحجّة؛ لأنّه ليس الإبقاء العمليّ يصحّ أن يكون دليلاً على شيءٍ و حجّةً فيه. و إن أُريد منه الإلزام الشرعيّ فإنّه مدلول الدليل، لا أنّه دليلٌ على نفسه و حجّةٌ على نفسه، وكيف يكون دليلاً على نفسه و حجّة على نفسه؟! فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفيّة المدلولة للأدلّة».

قلت: نستطيع حلَّ هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه، من معنى الإبقاء الذي هو مؤدّى الاستصحاب، و هو أنّ المراد به القاعدة الشرعيّة المجعولة في مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاءَ العمليَّ المنسوبَ إلى المكلّف، و لا الإلزامَ الشرعيّ، فيصحّ وصفه بالحجّة، ولكن لا بمعنى الحجّة في باب الأمارات، بل بالمعنى اللغويّ لها؛[2] لأنّه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلاً على شيء، مثبتةً له، بل هي الأمر المجعول من قِبَلِ الشارع، فتحتاج إلى إثبات

---

١. وهو المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ٣: ٧.

٢. قدمرّ في الجزء الثالث أنّ الحجّة لغةً «كلّ شيء يصلح أن يحتجّ به على الغير».

وأمّا: في اصطلاح الأُصوليّين «الحجّة كلّ شيء يكشف عن شيءٍ آخر، ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له». فمراد المصنّف أنّ الحجّة تطلق على الاستصحاب بالمعنى الأوّل، لا الثاني.

و دليل، كسائر الأحكام التكليفيّة من هذه الجهة، ولكنّه نظراً إلى أنّ العمل على وِفْقِها عند الجهل بالواقع يكون معذِّراً للمكلّف، إذا وقع في مخالفة الواقع ـ كما أنّه يصحّ الاحتجاج بها على المكلّف، إذا لم يعمل على وِفْقِها فوقع في المخالفة ـ، صحّ أن توصف بكونها حجّةً بالمعنى اللغويّ. و بهذه الجهة يصحّ أن توصف بالحجّة سائرُ الأُصول العمليّة و القواعد الفقهيّة المجعولة للشاكّ الجاهل بالواقع، فإنّها كلّها توصف بالحجّة في تعبيراتهم، و لا شكّ في أنّه لا معنى لأن يراد منها الحجّة في باب الأمارات، فيتعيّن أن يراد منها هذا المعنى اللغويّ من الحجّة.

و بهذه الجهة تفترق القواعد و الأُصول الموضوعة للشاكّ عن سائر الأحكام التكليفيّة؛ فإنّها لا يصحّ وصفها بالحجّة مطلقاً، حتىٰ بالمعنى اللغويّ.

غيرَ أنّه يجب ألّا يغيب عن البال أنّ وصْفَ القواعد و الأُصول الموضوعة للشاكّ بالحجّة يتوقّف على ثبوت مجعوليّتها من قِبَل الشارع بالدليل الدالّ عليها. فالحجّة في الحقيقة هي: القاعدة المجعولة للشاكّ بما أنّها مجعولةٌ من قِبَلِه، و إلّا إذا لم تثبت مجعوليّتها لا يصحّ أن تسمّى «قاعدةً»؛ فضلاً عن وصفها بالحجّة.

و عليه، فيكون المقوّم لحجّيّةِ القاعدة المجعولة للشاكّ ـ أيّةَ قاعدةٍ كانت ـ هو الدليلَ الدالَّ عليها الذي هو حجّةٌ بالمعنى الاصطلاحيّ.

و إذا ثبتت صحّة وصف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجّة بالمعنى اللغويّ لم تبق حاجة إلى التأويل؛ لتصحيح وصف الاستصحاب بالحجّة ـ كما صنع بعض مشايخنا[1] ـ؛ إذ جعل الموصوف بالحجّة فيه ـ على اختلاف المباني ـ أحدَ أُمور ثلاثة:

١. «اليقين السابق»، باعتبار أنّه يكون منجّزاً للحكم حدوثاً عقلاً، و الحكمِ بقاءً بجعل الشارع.

٢. «الظنّ بالبقاء اللاحق»، بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

٣. «مجرّد الكون السابق»، فإنّ الوجود السابق يكون حجّة في نظر العقلاء على الوجود الظاهريّ في اللاحق، لا من جهة وثاقة اليقين السابق، و لا من جهة رعاية الظنّ بالبقاء

---

١. وهو المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ٣: ٩ ـ ١٠.

اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات، والتحفّظ على الأغراض الواقعيّة.

فإنّ كلّ هذه التأويلات إنّما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح وصف نفس الاستصحاب بالحجّة، وقد عرفت صحّة وصفه بالحجّة بمعناها اللغويّ.

ثمّ لاشكّ في أنّ الموصوف بالحجّة في لسان الأُصوليّين نفس الاستصحاب، لااليقين المقوّم لتحقّقه، ولاالظنّ بالبقاء، ولامجرّد الكون السابق، وإن كان ذلك كلّه ممّا يصحّ وصفه بالحجّة.

هل الاستصحاب امارة، او اصل؟

بعد أن تقدّم أنّه لايصحّ وصف قاعدةِ العمل للشاكّ ـ أيّةَ قاعدةٍ كانت ـ بالحجّة في باب الأمارات يتّضح لك أنّه لايصحّ وصفها بالأمارة؛ فإنّه تكون أمارةً على أيّ شيءٍ؟ وعلى أيّ حكم؟ ولافرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب، وبين غيرها من الأُصول العمليّة، والقواعد الفقهيّة؛ إذ أنّ قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكمٌ عامٌّ، وأصلٌ عمليٌّ يرجع إليها المكلّف عند الشكّ والحيرة في بقاء ماكان. ولايفرق في ذلك بين أن يكون الدليل عليها الأخبارَ، أو غيرَها من الأدلّة، كبناء العقلاء، وحكم العقل، والإجماع. ولكنّ الشيخ الأنصاريّ﵀ فرّق في الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبارَ فيكونَ أصلاً، وبين أن يكون مبناه حكمَ العقل فيكونَ أمارةً. قال مانصّه:

«إنّ عَدَّ الاستصحاب من الأحكام الظاهريّة الثابتة للشيء بوَصْفِ كونه مشكوكَ الحكم، نظير أصل البراءة، وقاعدة الاشتغال مبنيٌّ على استفادته من الأخبار. وأمّا: بناءً على كونه من أحكام العقل فهو دليلٌ ظنّيٌّ اجتهاديٌّ، نظير القياس، والاستقراء على القول بهما».[1]

أقول: وكأنّ من تأخّر عنه أخَذَ هذا الرأي إرسالَ المسلّمات. والذي يظهر من القدماء أنّه معدود عندهم من الأمارات؛ كالقياس، إذ لامستند لهم عليه إلّا حكم العقل.[2] غيرَ أنّ

---

١. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٤٣.

٢. قال الشيخ الأنصاريّ: «ولكن ظاهر كلمات الأكثر: كالشيخ، والسيدين، والفاضلين والشهيدين، وصاحب المعالم كونُه حكماً عقليّاً، ولذا لم‌يتمسّك أحد هؤلاء فيه بخبرٍ من الأخبار». *فرائد الأُصول* ٢: ٥٤٣.

الذي يبدو لي أنّ الاستصحاب ـ حتىٰ على القول بأنّ مستنده حكم العقل ـ لايخرج عن كونه قاعدةً عمليّةً ليس مضمونها إلّا حكماً ظاهريّاً مجعولاً للشاكّ. و أمّا: الظـنّ بـبقاء المتيقّن ـ على تقدير حكم العقل، وعلى تقدير حجّيّة مثل هذا الظنّ ـ لايكون إلّا مستنداً للقاعدة، ودليلاً عليها، وشأنه في ذلك شأن الأخبار و بناء العقلاء، لا أنّ الظنّ هو نـفس القاعدة، حتىٰ تكون أمارةً؛ لأنّ هذا الظنّ نستنتج مـنه أنّ الشـارع جـعل هـذه القـاعدة الاستصحابيّة لأجل العمل بها عند الشكّ، والحيرة.

والحاصل أنّ هذا الظنّ يكون مستنداً للاستصحاب، لا أنّه نفس الاستصحاب، وهو من هذه الجهة كالأخبار، وبناء العقلاء، فكما أنّ الأخبار يصحّ أن توصف بأنّها أمـارةٌ عـلى الاستصحاب إذا قام الدليل القطعيّ على اعـتبارها، ولايـلزم مـن ذلك أن يكـون نـفس الاستصحاب أمارة، كذلك يصحّ أن يوصف هذا الظنّ بأنّه أمارةٌ إذا قام الدليل القطعيّ على اعتباره، ولايلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أمارةً.

فاتّضح أنّه لايصحّ وصف الاستصحاب بأنّه أمارة على جميع المباني فيه، وإنّما هـو أصلٌ عمليٌّ، لاغير.

الأقوال في الاستصحاب

تشعّبت في الاستصحاب أقوالُ العلماء بشكلٍ يصعب حصرها على مايبدو. و نـحن نحيل خلاصتها إلى ماجاء في *رسائل* الشيخ الأنصاريّ؛ ثقةً بتحقيقه، وهو خرّيت هذه الصناعة، الصبورُ على ملاحقة أقوال العلماء و تتبُّعِها. قال ـ بـعد أن تـوسّع فـي نـقل الأقوال، والتعقيب عليها ـ ما نصّه:

«هذه جملة ماحضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصّل منها في بادئ النظر أحـدَ عشَرَ قولاً:

الأوّل: القول بالحجّيّة مطلقاً[1].

---

١. ذهب إلىٰ هذا القول من المتأخّرين الشيخ الآخوند صاحب الكفاية ـ منه ـ. راجع *كفاية الأصول*: ٤٣٩.

←

الثاني: عدمها مطلقاً.[١]

الثالث: التفصيل بين العدميّ و الوجوديّ.[٢]

الرابع: التفصيل بين الأُمور الخارجيّة، و بين الحكم الشرعيّ مطلقاً، فلا يعتبر في الأوّل.[٣]

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعيّ الكلّيّ و غيره. فلا يعتبر في الأوّل إلّا في عدم النسخ.[٤]

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئيّ و غيره، فلا يعتبر في غير الأوّل. و هذا هو الذي تقدّم أنّه ربما يستظهر من كلام المحقّق الخوانساريّ في «حاشية شرح الدروس» على ما حكاه السيّد في «شرح الوافية».[٥]

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعيّة ـ يعني نفس الأسباب، والشروط، والموانع ـ والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعيّة، فيجري في الأوّل دون الثاني.[٦]

← و ذهب إليه أيضاً أكثر العامّة، كالحنابلة، والمالكيّة وأكثر الشافعيّة، والظاهريّة على ما في *إرشاد الفحول*: ٢٣٧، وكالآمديّ في: *الإحكام* ٤: ١٧٢، والآسنويّ والبيضاويّ في *نهاية السؤول* ٤: ٣٥٨.

١. والقائل به أكثر الحنفيّة، وجماعةٌ من المتكلّمين كأبي الحسين البصريّ على ما في *الإحكام* (للآمدي) ٤: ١٧٢، و*سلّم الوصول* (المطبوع بذيل *نهاية السؤول*) ٤: ٣٦٠.

٢. وهو المنقول عن الحنفيّة على ما في *إرشاد الفحول*: ٢٣٧. ونسبه إليهم التفتازانيّ في *حاشية شرح مختصر الأُصول* ٢: ٢٨٤.

٣. هذا ما استظهره المحقّق القمي عن كلمات المحقّق السبزواريّ. راجع *قوانين الأُصول* ٢: ٦٣، *ذخيرة المعاد*: ١١٥ـ١١٦.

٤. وهو الذي حكاه الوحيد البهبهاني عن الأخباريّين. راجع *الرسائل الأُصوليّة*: ٤٢٥.

٥. راجع شرح *الوافية* (مخطوط): ٣٣٩.

٦. هذا القول نسبه الشيخ الأنصاريّ إلى الفاضل التوني صاحب الوافية. راجع *فرائد الأُصول* ٢: ٥٩٨، و*الوافية*: ٢٠٠ـ٢٠٣.

ومعنى قوله: «فيجري في الأوّل دون الثاني» أنّه يجري النزاع في حجيّة الاستصحاب وعدمها في الأوّل ـ وهو الأحكام الوضعيّة، والأحكام التكليفيّة التابعة لها ـ. فذهب بعض إلى حجيّته فيها، وبعض آخر إلى عدم حجيّته فيها كالفاضل التوني. وأمّا الثاني ـ وهو الأحكام التكليفيّة غير التابعة لها ـ فلا يجري النزاع ←

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره، فلا يعتبر في الأوّل.[١]

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره، فشكّ في الغاية الرافعة له، و بين غيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني، كما هو ظاهر «المعارج».[٢]

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشكّ بوجود الغاية، كما هو الظاهر من المحقّق السبزواريّ[٣] فيما سيجيءُ من كلامه.

الحادي عشر: زيادة الشكّ في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقيّ دون المفهوميّ، كما هو ظاهر ما سيجيءُ من المحقّق الخوانساريّ.[٤]

ثمّ إنّه لو بُني على ملاحظة ظواهر كلمات مَنْ تعرّض لهذه المسألة في الأُصول و الفروع لزادَتْ الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان، أو أزيدُ في المسألة، إلّا أنّ صَرْفَ الوقت في هذا ممّا لاينبغي.

← المذكور فيه، بل ثبوت هذه الأحكام التكليفيّة في الزمان الثاني بالنصّ، لا بالثبوت في الزمان الأوّل حتى يكون استصحاباً.

والحاصل: أنّ الفاضل التوني ذهب إلى أنّ محلّ النزاع في الاستصحاب هوالأحكام الوضعيّة، واختار عدم حجيّته فيها، وأمّا: التكليفيّة فهي خارجةٌ عن محلّ النزاع، وثبوتها في الزمان الثاني أمرٌ مفروغ عنه بالنصّ لابالاستصحاب، فيمكن إرجاع كلامه إلى القول بعدم حجيّته في مطلق الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، أمّا: الأحكام التكليفيّة فلأنّها خارجةٌ من موضع النزاع وإن كان ثبوتها في الزمان الثاني قطعيّاً، إلّا أنّه بالنصّ لابالاستصحاب، وأمّا الوضعيّة فلأنّ المستصحب لابدّ وأن يكون بنفسه أثراً، والوضعيّات ليست كذلك. هذا ما استفدناه من كلام الفاضل التوني في *الوافية*.

وأمّا: التقريب الذي ذكره العلّامة العراقي ـ من أنّ الفاضل التوني فصّل بين الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعيّة بحجيّة الاستصحاب في الأوّل، دون الثاني ـ، والتقريب الذي ذكره المحقّق النائيني ـ من أنّه فصّل بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، ففي الأوّل لايجري الاستصحاب، وفي الثاني يجري ـ فهما لايستفادان من كلامه، راجع *نهاية الأفكار* ٤: ٨٧، و*فوائد الأصول* ٤: ٣٧٩.

١. وهذا ما اختاره الغزاليّ في *المستصفى* ١: ٢٢٣ـ٢٢٤.

٢. *معارج الأصول*: ٢٠٩ـ٢١٠.

٣. *ذخيرة المعاد*: ١١٥ـ١١٦.

٤. *مشارق الشموس*: ٧٥ـ٧٦.

والأقوى هو القول التاسع، و هو الذي اختاره المحقّق».[١] انتهى ما أردناه نقله من عبارة الشيخ الأعظم.

و ينبغي أن يزاد تفصيلٌ آخَرُ، لم‌يتعرّض له في نقل الأقوال، و هو رأيٌ خاصٌ به؛ إذ فصّل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليل عقليّ، فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخَرَ، فيجري فيه.[٢] و لعلّه إنّما لم‌يذكره في ضمن الأقوال؛ لأنّه يرى أنّ الحكم الثابت بدليل عقليّ لايمكن أن يتطرّق إليه الشكّ، بل إمّا أن يعلم بقاؤه، أو يعلم زواله، فلايتحقّق فيه ركنُ الاستصحاب و هو الشكّ. فلا يكون ذلك تفصيلاً في حجّيّة الاستصحاب.

تمرينات (٦٧)

١. ماهو مجرى الاستصحاب؟

٢. لم‌سمّيت قاعدة الاستصحاب بـ«الاستصحاب»؟

٣. ماهو تعريف الاستصحاب عند الشيخ الأنصاري؟

٤. أُذكر ماأفاده المحقّق الخراساني في الاعتراض على تعريف الشيخ، واذكر الجواب عنه.

٥. ماهي مقوّمات الاستصحاب؟

٦. ماالفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين؟

٧. ماالفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع؟

٨. ماهو الاستصحاب القهقريّ؟

٩. هل توصف قاعدة الاستصحاب بالحجّة؟

١٠. هل الاستصحاب أمارة أو أصلٌ؟ ماالدليل عليه؟

١١. أُذكر الأقوال في حجّيّة الاستصحاب.

---

١. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٦٠ـ ٥٦١.

٢. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٥٤.

و قبل أن ندخل في مناقشة الأقوال، والترجيحِ بـينها يـنبغي أن نـذكر الأدلّـة عـلى الاستصحاب التي تمسّك بها القائلون بحجّيّته، لنناقشها، و نذكر مَدىٰ دلالتها.

أدلّة الاستصحاب

الدليل الأوّل: بناء العقلاء

لا شكّ في أنّ العقلاء من الناس ـ على اختلاف مشاربهم و أذواقهم ـ جرَتْ سيرتُهم في عملهم، و تبانَوْا في سلوكهم العمليّ على الأخذ بالمتيقّن السابق عند الشكّ اللاحق في بقائه. و على ذلك قامت معايش العباد، ولولا ذلك لاختلّ النظام الاجتماعيّ، ولما قامت لهم سوق و تجارة.

وقيل: إنّ ذلك مرتكزٌ حتىٰ في نفوس الحيوانات؛ فالطيور ترجع إلى أوكارها، والماشية تعود إلى مَرابضها.

ولكن هذا التعميم للحيوانات محلُّ نظر، بل ينبغي أن يُعدَّ من المَهازل؛ لعدم حـصول الاحتمال عندها حتىٰ يكون ذلك منها استصحاباً، بل تجري في ذلك علىٰ وِفْقِ عـادتها بنحو لا شعوريّ.

و على كلّ حالٍ، فإنّ بناء العقلاء في عملهم مستقرٌّ على الأخذ بالحالة السابقة عـند الشكّ في بقائها، في جميع أحوالهم و شؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك، والتوجّهِ إليه.

و إذا ثبتت هذه المقدّمة ننتقل إلى مقدّمةٍ أُخرى، فنقول: إنّ الشارع من العـقلاء، بـل رئيسهم، فهو متّحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العمليّة، يثبت على سبيل القطع أنّه ليس له مسلك آخَرُ غيرُ مسلكهم، وإلّا لظهر، وبان، ولبَلَغ الناس. و قـد تقدّم مثل ذلك في حجّيّة خبر الواحد.[1]

و هذا الدليل ـ كماترى ـ يتكوّن من مقدّمتين قطعيّتين:

---

١. تقدّم في الصفحتين: ٤٤٧ـ٤٤٨.

١. ثبوت بناء العقلاء علىٰ إجراء الاستصحاب.

٢. كشف هذا البناء عن موافقة الشارع، و اشتراكه معهم.

و قد وقعت المناقشة في المقدّمتين معاً. و يكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال، فيبطل به الاستدلال؛ لأنّ مثل هذه المقدّمات يجب أن تكون قطعيّةً، وإلّا فلا يثبت بها المطلوب، و لا تقوم بها للاستصحاب و نحوه حجّةٌ.

أمّا الأُولى: فقد ناقش فيها أُستاذنا الشيخ النائينيّ [1] بأنّ بناء العقلاء لم يثبت إلّا فيما إذا كان الشكّ في الرافع، أمّا: إذا كان الشكّ في المقتضي فلم يثبت منهم هذا البناء ـ علىٰ ما سيأتي من معنى المقتضي و الرافع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاريّ [2] ـ، فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المختار له، و هو القول التاسع.

و لا يبعد صحّة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشكّ في الرافع. و مع الاحتمال يبطل الاستدلال، كما سبق.

و أمّا المقدّمة الثانية: فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند في *الكفاية* [3] بوجهين نذكرهما، و نذكر الجواب عنهما:

أوّلاً: أنّ بناء العقلاء لا يُستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع إلّا إذا أحرزنا أنّ منشأ بنائهم العمليّ هو التعبّد بالحالة السابقة من قِبَلهم ـ أي إنّهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل أنّها سابقةٌ ـ، لنستكشف منه تعبُّدَ الشارع. ولكن ليس هذا بمحرَز منهم لو لم يكن مقطوعَ العدم؛ فإنّه من الجائز قريباً أنّ أخْذَهم بالحالة السابقة لا لأجل أنّها حالةٌ سابقةٌ، بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرّةً، أو لأجل الاحتياط أُخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثةً، أو لأجل ظنّهم بالبقاء ولو نوعاً رابعةً، أو لأجل غفلتهم عن الشكّ أحياناً خامسةً. و إذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبُّدُ الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود.

والجواب: أنّ المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تبانيهم العمليّ على الأخذ

---

١. *فوائد الأُصول* ٤: ٣٣٣.

٢. يأتي في الصفحة: ٦٣٨.

٣. *كفاية الأُصول*: ٤٣٩.

بالحالة السابقة، و هذا ثابتٌ عندهم من غير شكّ، أي إنّ لهم قاعدةً عمليّةً تبانَوْا عليها و واتّبعوها أبداً، مع الالتفات و التوجّه إلىٰ ذلك[1]. أمّا: فرض الغفلة من بعضهم أحياناً فهو صحيح، ولكن لايضرّ في ثبوت التباني منهم دائماً مع الالتفات؛ و لايضرّ في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تبانيهم اختلافُ أسباب التباني عندهم، من جهة مجرّد الكون السابق، أو من جهة الاطمئنان عندهم، أو الظنّ لأجل الغلبة، أو لأيّ شيءٍ آخَرَ من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم، فتكون ثابتةً أيضاً عند الشارع، و لايلزم أن يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التي لاحَظوها. و إذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلّا التعبُّدَ بها من قِبَله، فتكون حجّةً على المكلّف، وله.[2]

نعم، احتمالُ كون السبب في بنائهم ولو أحياناً رجاءَ تحصيل الواقع، أو الاحتياطَ من قِبَلهم قد يضرّ في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة؛ لأنّها لا تكون عندهم كقاعدة؛ لأجل الحالة السابقة، ولكنّ الرجاء بعيدٌ جدّاً من قِبَلهم مالميكن هناك عندهم اطمئنان، أو ظنٌّ، أو تعبُّدٌ بالحالة السابقة؛ لاحتمال أنّ الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتّب على عدم البقاء أغراض مهمّة، فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. و كذلك الاحتياط قد يقتضي البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطةٌ في كونها سبباً لتباني العقلاء ولو أحياناً.

ثانياً: بعد التسليم بأنّ منشأ بناء العقلاء هو التعبُّد ببقاء ماكان، نقول: إنّ هذا لا يستكشف منه حكم الشارع إلّا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم، و ثبت لدينا أنّه ماضٍ عنده. ولكن لادليل على هذا الرضا و الإمضاء، بل إنّ عموماتِ الآيات و الأخبار الناهية عن اتّباع غير العلم كافيةٌ في الردع عن اتّباع بناء العقلاء.[3] و كذلك مادلّ على البراءة و الاحتياط في الشبهات. بل احتمال عمومها للمورد كافٍ في تزلزل اليقين بهذه المقدّمة. فلاوجه لاتّباع هذا البناء؛ إذ لابدّ في اتّباعه من قيام الدليل على أنّه مُمضى من قِبَل

---

١. أي مع التوجّه إلى ذلك التباني والاتّباع.

٢. أي: تكون حجّة للشارع على المكلّف، وللمكلّف على الشارع.

٣. وهذا ينافي ما تقدّم منه في حجيّة خبرالواحد من أنّ الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم لايمكن أن تكون رادعةً إلّا على وجه دائر، ضرورة أنّه لافرق في اعتبار السيرة العقلائيّة بين المقامين.

الشارع، و لا دليل.

و الجواب ظاهرٌ من تقريبنا للمقدّمة الثانية على النحو الذي بيّنّاه، فإنّه لايجب في كشف موافقة الشارع إحرازُ إمضائه من دليلٍ آخَرَ؛ لأنّ نفس بناء العقلاء هو الدليل، والكاشف عن موافقته ـ كما تقدّم ـ، فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع، و لا حاجة إلى دليلٍ آخَرَ علىٰ إثبات رضاه و إمضائه.

و عليه، فلم يبق علينا إلّا النظر في الآيات و الأخبار الناهية عن اتّباع غير العلم في أنّها صالحة للردع في المقام، أو غير صالحة؟ والحقّ أنّها غير صالحة؛[1] لأنّ المقصود من النهي عن اتّباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثباتَ الواقع، فلا يشمل هذا النهي الاستصحابَ الذي هو قاعدةٌ كلّيّةٌ يُرجع إليها عند الشكّ، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات و الأخبار، حتىٰ تكون شاملةً لمثله، أي إنّ الاستصحاب خارجٌ عن الآيات و الأخبار تخصّصاً.[2]

و أمّا: مادلّ على البراءة أو الاحتياط فهو في عَرْضِ الدليل على الاستصحاب، فلايصلح للردع عنه؛ لأنّ كلّاً منهما موضوعه الشكّ، بل أدلّة الاستصحاب مقدّمة على أدلّة هذه الأُصول، كما سيأتي.

الدليل الثاني: حكم العقل

و المقصود منه هنا هو حكم العقل النظريّ لاالعمليّ؛ إذ يذعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق و بين رجحان بقائه في الزمان اللاحق عند الشكّ في بقائه، أي إنّه إذا علم الإنسان بثبوت شيءٍ في زمانٍ ثمّ طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فإنّ العقل يحكم برجحان بقائه، وبأنّه مظنونُ البقاء. و إذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بدّ أن يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء.

و إلى هذا يرجع ما نُقل عن العضديّ في تعريف الاستصحاب بأنّ: «معناه أنّ الحكم

---

١. خلافاً للمحقّق الخراسانيّ، حيث ذهب إلى أنّها صالحة للردع عن السيرة العقلائيّة فيما نحن فيه.

٢. كما في *فوائد الأُصول* ٤: ٣٣٣.

الفلانيّ قد كان و لميعلم عدمه، وكلّ ماكان كذلك فهو مظنون البقاء».[١]

أقول: و هذا الحكم من العقل لاينهض دليلاً على الاستصحاب علىٰ ما سنشرحه، والظاهر أنّ القدماء القائلين بحجّيّته لميكن عندهم دليل عليه، غير هذا الدليل، كما يظهر جليّاً من تعريف العضدي المتقدّم؛ إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا، ولعلّه لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا؛ إذ لميتنبّهوا إلى أدلّته الأُخرى على ما يظهر، فإنّه أوّلُ من تمسّكَ ببناء العقلاء العلّامةُ الحلّيّ؟ في النهاية،[٢] و أوّلُ من تمسّكَ بالأخبار الشيخ عبدالصمد والد الشيخ البهائيّ؟،[٣] تبعه صاحب الذخيرة[٤]، و شارحُ الدروس،[٥]، و شاع بين من تأخّر عنهم،[٦] كما حقّق ذلك *الشيخ الأنصاريّ*؟ في رسائله في الأمر الأوّل من مقدّمات الاستصحاب، ثمّ قال: «نعم، ربما يظهر من الحلّيّ في السرائر الاعتمادُ علىٰ هذه الأخبار، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيُّره مِنْ قِبَلِ نفسه بعدم نقض اليقين إلّا باليقين. و هذه العبارة ظاهرةٌ في أنّها مأخوذة من الأخبار».[٧]

و على كلّ حال، فهذا الدليل العقليّ فيه مجال للمناقشة من وجهين:

الأوّل: في أصل الملازمة العقليّة المدّعاة. و يكفي في تكذيبها الوجدانُ؛ فإنّا نجد أنّ كثيراً مّا يحصل العلم بالحالة السابقة، ولايحصل الظنّ ببقائها عند الشكّ؛ لمجرّد ثبوتها سابقاً.

الثاني: على تقدير تسليم هذه الملازمة، فإنّ أقصى ما يثبت بها حصولُ الظنّ بالبقاء، وهذا الظنّ لايثبت به حكم الشرع إلّا بضميمة دليلٍ آخَرَ يدلّ على حجّيّة هذا الظنّ

---

١. هذا نقله عنه الشيخ الأنصاريّ في *فرائد الأُصول* ٢: ٥٤٢. وراجع شرح *مختصر الأُصول* ٢: ٤٥٣.

٢. راجع كلامه المنقول في المقام في *مفاتيح الأُصول*: ٤٦٠.

٣. *العقد الطهماسبي* (مخطوط): ٢٨.

٤. *ذخيرة المعاد*: ٤٤ و ١١٥ـ١١٦.

٥. *مشارق الشموس*: ٧٦ و ١٤١ـ١٤٢.

٦. كالمحقّق البحرانيّ، والمحقّق القمّيّ، وصاحب الفصول. *الحدائق الناضرة* ١: ١٤٢ ـ ١٤٣، *الفصول الغرويّة*: ٣٧٠؛ *قوانين الأُصول* ٢: ٥٥.

٧. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٤٣، و راجع كلام الحلّي: *السرائر* ١: ٦٢.

بالخصوص؛ ليستثنى ممّا دلّ على حرمة التعبّد بالظنّ، والشأن كلّ الشأن في إثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمة العقليّة ـ على تقديرها ـ دليلاً بنفسها على الحكم الشرعيّ. ولو كان هناك دليلٌ على حجّيّة هذا الظنّ بالخصوص، لكان هو الدليلَ على الاستصحاب لا الملازمةُ، وإنّما تكون الملازمة محقّقة لموضوعه.

ثمّ ما المراد من قولهم: «إنّ الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء[1]»؟، فإنّه على إطلاقه موجبٌ للإيهام و المغالطة؛ فإنّه إن كان المراد أنّه يظنّ بالبقاء كما يظنّ سائر الناس فلا معنى له. و إن كان المراد أنّه يحكم بحجّيّة هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليلٍ آخَرَ، كما ذكرنا. و إن كان المراد أنّه يحكم بأنّ البقاء مظنونٌ و راجحٌ عند الناس ـ أي يعلم بذلك ـ، فهذا و إن كان تقتضيه الملازمة، ولكن هذا المقدار غير نافع، ولا يكفي وحده في إثبات المطلوب؛ إذ لا يكشف مجرّد علمه بحصول الظنّ عند الناس عن اعتباره لهذا الظنّ، ورضاه به. و النافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قِبَلِه للظنّ، لا حكمُه بأنّ هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس.

الدليل الثالث: الإجماع

نَقَل جماعةٌ الاتّفاقَ على اعتبار الاستصحاب. منهم: صاحب المبادئ على ما نُقِل عنه،[2] إذ قال: «الاستصحاب [: الأقرب أنّه] حجّةٌ [... و] لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حُكْمٌ ثمّ وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أوّلاً»[3].

أقول: إنّ تحصيل الإجماع في هذه المسألة مشكلٌ جدّاً؛ لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها ـ كما سبق ـ، إلّا أن يراد منه حصول الإجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئيّة في مقابل السلب الكلّي، و هذا الإجماع بهذا المقدار قطعيٌّ. ألا ترى أنّ الفقهاء في مسألة «من تيقّن بالطهارة و شكّ في الحدث أو الخبث» قد اتّفقت كلمتهم من زمن الشيخ

---

١. انظر *فرائد الأُصول* ٢: ٥٦٣.

٢. والناقل الشيخ الأنصاريّ في *فرائد الأُصول* ٢: ٥٦٢.

٣. *مبادئ الوصول*: ٢٥٠ـ٢٥١.

الطوسيّ﵀، بل مِن قَبْله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، وكذا في كثير من المسائل ممّا هو نظير ذلك. و معلومٌ أنّ فرْضَ كلامهم في مورد الشكّ اللاحق لا في مورد الشكّ الساري، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي و المانع.

والحاصل أنّ هذا و مثلَه يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلّي، و هو قطعيٌّ بهذا المقدار. و يمكن حمل قول منكِر الاستصحاب مطلقاً على إنكار حجّيّته من طريق الظنّ، لا من أيّ طريقٍ كان، في مقابل مَنْ قال بحجّيّته لأجل تلك الملازمة العقليّة المدّعاة.

نعم، دعوى الإجماع على حجّيّة مطلق الاستصحاب[1]، أو في خصوص ما إذا كان الشكّ في الرافع[2] في غاية الإشكال، بعد ما عرفت من تلك الأقوال.

الدليل الرابع: الأخبار

و هي العمدة في إثبات الاستصحاب، وعليها التعويل، وإذا كانت أخبارَ آحاد فقد تقدّم حجّيّة خبر الواحد، مضافاً إلى أنّها مستفيضةٌ، ومؤيَّدةٌ بكثير من القرائن العقليّة، والنقليّة. وإذا كان الشيخ الأنصاريّ﵀ قد شكّ فيها بقوله: «هذه جملة ما وقفتُ عليه من الأخبار المستدَلّ بها للاستصحاب، وقد عرفتَ عدمَ ظهور الصحيح منها، وعدمَ صحّة الظاهر منها»،[3] فإنّها في الحقيقة هي جلّ اعتماده في مختاره، وقد عقّب هذا الكلام بقوله: «فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد»،[4] ثمّ أيّدها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصّة[5]:

---

١. كما ادّعاه العلاّمة في: *مبادئ الوصول* كما مرّ.

٢. كما هو مدّعى الشيخ الأنصاريّ، واختاره المحقّق النائينيّ. راجع: *فرائد الأُصول* ٢: ٥٦٢، و*فوائد الأُصول* ٤: ٣٣٤.

٣. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٧٠.

٤. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٧٠.

٥. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٧١ـ٥٧٥.

١. صحيحة زرارة الأولى:

و هي مضمَرة؛ لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها، ولكنّه ـ كما قال الشيخ الأنصاريّ‌ؒ ـ لايضرّها الإضمار، والوجه في ذلك أنّ زرارة لايروي عن غير الإمام[١] لا سيّما مثل هذا الحكم بهذا البيان[٢]، والمنقول عن فوائد العلّامة الطباطبائيّ أنّ المقصود به الإمام الباقر‌ؑ[٣].

قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أتوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: «يا زرارة! قد تنام العين و لاينام القلب و الأُذُن، فإذا نامت العين و الأُذُن و القلب فقد وجب الوضوء».

قلت: فإن حُرّك في[٤] جنبه شيءٌ و هو لايعلم؟[٥]

قال: «لا، حتىٰ يستيقن أنّه قد نام، حتىٰ يجيء من ذلك أمرٌ بيّن. و إلّا فإنّه[٦] على يقين من وضوئه. و لاينقض[٧] اليقين بالشكّ أبداً. ولكنّه ينقضه[٨] بيقينٍ آخَرَ».[٩]

و نذكر في هذه الصحيحة بحثين:

الأوّل: في فقهها، و لايخفى أنّ فيها سؤالين:

أوّلهما:[١٠] عن شبهة مفهوميّة حكميّة لغَرَضِ معرفة سَعَةِ موضوع النوم من جهة كونه ناقضاً للوضوء؛ إذ لا شكّ في أنّه ليس المقصود السؤالَ عن معنى النوم لغةً و لا عن كون

---

١. كما في الكفاية: ٤٤١.

٢. من متانة المتن.

٣. والناقل هو المحقّق الإصفهاني في نهاية الدراية ٣: ٣٨. وفي الفصول أيضاً يرويها عن الباقر‌ؑ، الفصول الغروية: ٣٧٠.

٤. وفي: الوسائل «على»، وفي التهذيب «إلى».

٥. وفي: الوسائل والتهذيب «ولم يعلم به».

٦. وفي: التهذيب «وإلّا فهو».

٧. وفي: الوسائل: «ولا تنقض»

٨. وفي: الوسائل: «وإنّما تنقضه».

٩. التهذيب ١: ٧ ـ ٨؛ الوسائل ١: ١٧٤ ـ ١٧٥، الباب من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

١٠. وهو قول السائل: «أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟»

الخفقة أو الخفقتَيْن ناقضةٌ للوضوء على نحو الاستدلال في مقابل النوم، فينحصر أن يكون مراده ـ و الجواب قرينةٌ على ذلك أيضاً ـ هو السؤالَ عن شمول النومِ الناقضِ للخفقة و الخفقتين، مع عِلْمِ السائل بأنّ النوم في نفسه له مراتبُ تختلف شدّةً و ضعفاً، و منها الخفقة و الخفقتان، و مع علْمِه بأنّ النوم ناقضٌ للوضوء في الجملة؛ فلذلك أجاب الإمام بتحديد النوم الناقض، و هو الذي تنام فيه العين، و القلب، و الأُذُن معاً. أمّا: ما تنام فيه العين دون القلب و الأُذُن ـ كما في الخفقة و الخفقتين ـ فليس ناقضاً.

و أمّا السؤال الثاني: فهو ـ لا شكّ ـ عن الشبهة الموضوعيّة بقرينة الجواب؛ لأنّه لو كان مراد السائل الاستفهامَ عن مرتبةٍ أُخرى من النوم ـ [و هي] التي لا يُحِسّ معها بما يتحرّك في جنبه ـ لكان ينبغي أن يرفع الإمام شبهته بتحديدٍ آخَرَ للنوم الناقض. ولو كانت شبهة السائل شبهةً مفهوميّةً حكميّةً، لما كان معنى لفرض الشكّ في الحكم الواقعي في جواب الإمام، ثمّ إجراءِ الاستصحاب، ولما صحّ أن يفرض الإمام استيقانَ السائل بالنوم تارةً، وعدمَ استيقانه أُخرى؛ لأنّ الشبهة لو كانت مفهوميّةً حكميّةً لكان السائل عالماً بأنّ هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأوّل.

و إذا كان الأمر كذلك، فالجواب الأخير إذا كان متضمّناً لقاعدة الاستصحاب ـ كما سيأتي ـ فموردها يكون حينئذٍ خصوصَ الشبهة الموضوعيّة. فيقال حينئذٍ: لا يُستكشف من إطلاق الجواب عمومُ القاعدة للشبهة الحكميّة الذي يهمّنا بالدرجة الأُولى إثباته؛ إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب، و قد تقدّم في المقصد الأوّل أنّ ذلك يمنع من التمسّك بالإطلاق و إن لم يكن صالحاً للقرينيّة[١]؛ لما هو المعروف أنّ المورد لا يخصّص العامّ، ولا يقيّد المطلق.

نعم، قد يقال في الجواب: إنّ كلمة «أبداً» لها من قوّة الدلالة على العموم، و الإطلاق ما لا يحدّ منها القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فهي تعطي في ظهورها القويّ أنّ كلّ يقين ـ مهما كان متعلّقه و في أيّ مورد كان ـ لا يُنقض بالشكّ أبداً.

الثاني: في دلالتها على الاستصحاب، و تقريب الاستدلال بها أنّ قوله ﷺ: «فإنّه على

---

١. تقدّم في الصفحة: ١٩٨.

يقينٍ من وضوئه» جملةٌ خبريّةٌ هي جواب الشرط[١]. و معنى هذه الجملة الشرطيّة أنّه إن لم‌يستيقن بأنّه قد نام فإنّه باقٍ على يقين من وضوئه، أي إنّه لم‌يحصل ما يرفع اليقين به، و هو اليقين بالنوم. و هذه مقدّمةٌ تمهيديّةٌ، و توطئةٌ لبيان أنّ الشكّ ليس رافعاً لليقين، و إنّما الذي يرفعه اليقينُ بالنوم، و ليس الغرض منها إلّا بيانَ أنّه على يقين من وضوئه، ليقول ثانياً: إنّه لاينبغي أن يرفع اليد عن هذا اليقين؛ إذ لا موجب لانحلاله و رفع اليد عنه إلّا الشكّ الموجود، والشكّ بما هو شكٌّ لايصلح أن يكون رافعاً، و ناقضاً لليقين، و إنّما ينقض اليقينَ اليقينُ، لا غير.

فقوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه» بمنزلة الصغرى، و قوله: «و لاينقض اليقين بالشكّ أبداً» بمنزلة الكبرى. و هذه الكبرى مُفادها قاعدة الاستصحاب، و هي البناء على اليقين السابق و عدم نقضه بالشكّ اللاحق؛ فيفهم منها أنّ كلَّ يقينٍ سابقٍ لاينقضه الشكّ اللاحق.

هذا، و قد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدّة وجوهٍ:

منها: ما أفاده الشيخ الأنصاريّ، إذ قال: «ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في «اليقين» للجنس؛ إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمّةُ إلى الصغرى: و لا يُنقض اليقين بالوضوء بالشكّ، فيفيد قاعدةً كلّيّةً في باب الوضوء» إلى آخر ما أفاده. ولكنّه استظهر أخيراً كونَ اللام للجنس.[٢]

---

١. بنى *الشيخ الأنصاريّ* و من حذا حَذْوَه الاستدلالَ بهذه الصحيحة على أنّ جواب الشرط محذوفٌ، و أنّ قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» علّةٌ للجواب قامَتْ مقامه. و قال: «و جَعْلُه نفسَ الجزاء يحتاج إلى تكلّفٍ»*. فيكون معنى الرواية ـ على قوله ـ: أنّه إن لم‌يستيقن أنّه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه على يقين من وضوئه في السابق. فحَذَفَ «فلا يجب عليه الوضوء» و أقام العلّة مقامه.

و هذا الوجه الذي ذكره و إن كان وجيهاً ولكنّ الحذف خلاف الأصل، و لا موجب له، و لا تكلّف في جعل الموجود نفسَ الجزاء على ما بيّنّاه في المتن. و لايتوقّف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه، و لا على ذلك الوجه، و لا على أيّ وجهٍ آخَرَ ذكروه؛ فإنّ المقصود منها في بيان قاعدة الاستصحاب مفهومٌ واضحٌ يحصل في جميع هذه الوجوه. ـ منه ـ.

٢. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٦٤.

---

* *فرائد الأُصول* ٢: ٥٦٣ ـ ٥٦٤.

أقول: إنّ كون اللام للعهد يقتضي أن يكون المراد من اليقين في الكبرى شخْصَ اليقين المتقدّم، فإنّ هذا هو معنى العهد. و عليه، فلا تفيد قاعدة كلّيّة حتىٰ في باب الوضوء.

و منه تتّضح غرابة احتمال إرادة العهد من اللام، بل ذلك مستهجَنٌ جداً، فإنّ ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى، لا سيّما مع إضافة كلمة «أبداً»، فيتعيّن أن تكون اللام للجنس.

ولكن مع ذلك هذا وحدَه غير كافٍ في التعميم لكلّ يقينٍ حتىٰ في غير الوضوء؛ لإمكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء، بقرينة تقييده في الصغرى به، لا كلُّ يقين، فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسّك بالإطلاق ـ كما سبق نظيره ـ. وهذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كلّيّة، غاية الأمر تكون كبرى كلّيّةً خاصّةً بالوضوء.

فيتّضح أنّ مجرّد كون اللام للجنس لا يتمّ به الاستدلال مع تقدُّمِ ما يصلح للقرينيّة، ولعلّ هذا هو مراد الشيخ‌ﷺ من التعبير بالعهد، و مقصوده تقدُّمُ القرينة. فكان ذلك تسامحاً في التعبير.

و على كلِّ حال، فالظاهر من الصحيحة ـ ظهوراً قويّاً ـ إرادة مطلق اليقين لا خصوصُ اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبة الحكم و الموضوع؛ فإنّ المناسب لعدم النقض بالشكّ بما هو شكّ هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء؛ لأنّ المقابلة بين الشكّ و اليقين، وإسنادَ عدم النقض إلى الشكّ تجعل اللفظ كالصريح في أنّ العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين، لا اليقينُ المقيّد بالوضوء من جهة كونه مقيّداً بالوضوء.

و لا يصلح ذكر قيد «من وضوئه» في الصغرى أن يكون قرينةً على التقييد في الكبرى، ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب؛ لأنّ طبيعة الصغرى أن تكون في دائرةٍ أضيقَ من دائرة الكبرى، و مفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء، فلا بدّ من ذكره.

و عليه، فلا يبعد أن [يكون] مؤدّى الصغرى هكذا: «فإنّه من وضوئه على يقين»، فلا تكون كلمة «من وضوئه» قيداً لليقين، يعني أنّ الحدّ الأوسط المتكرّر هو «اليقين» لا «اليقينُ من وضوئه».

ومنها: أنّ الوضوء أمرٌ آنيٌّ متصرِّمٌ، ليس له استمرار في الوجود، وإنّما الذي إذا ثَبَتَ استدامَ هو أثرُهُ، و هو الطهارة، و متعلّق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لاالطهارة، و متعلّق الشكّ هو المانع من استمرار أثر المتيقّن، فيكون الشكّ في استمرار أثر المتيقّن لاالمتيقَّنِ نفسِه. و عليه، فلا يكون متعلّق اليقين نفسَ متعلّق الشكّ، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، و يكون ذلك مورداً لقاعدة المقتضي و المانع. فتكون الصحيحة دليلاً عليها لاعلى الاستصحاب.

وفيه: أنّ الجمود على لفظ «الوضوء» يوهم ذلك، ولكنّ المتعارَف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي أثرٌ له بإطلاق السبب و إرادة المسبَّب، و نفس صدر الصحيحة «الرجل ينام و هو على وضوء» يشعر بذلك. فالمتبادر و الظاهر من قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» أنّه متيقّنٌ بالطهارة المستمرّة لو لاالرافع لها، والشكّ إنّما هو في ارتفاعها للشكّ في وجود الرافع. فيكون متعلّق اليقين نفسَ متعلّق الشكّ. فما أبعدها عن قاعدة المقتضي و المانع.

ومنها: ما أفاده الشيخ الأنصاريّ‏ في مناقشة جميع الأخبار العامّة المستدلّ بها على حجّيّة مطلق الاستصحاب، واستنتج من ذلك أنّها مختصّةٌ بالشكّ في الرافع، فيكون الاستصحاب حجّةً فيه فقط. قال‏: «فالمعروف بين المتأخّرين الاستدلال بها على حجّيّة الاستصحاب في جميع الموارد. و فيه تأمّلٌ قد فتح بابه المحقّق الخوانساريّ في شرح *الدروس*».[1]

و سيأتي إن شاء الله (تعالى) في آخر الأخبار بيان هذه المناقشة، و نقدها.

٢. صحيحة زرارة الثانية:

و هي أيضاً مضمَرةٌ، كالسابقة.

قال [زرارة]: قلتُ: أصاب ثوبي دمُ رُعافٍ، أو غيره، أو شيءٌ من مَنيّ، فَعلَمْت أثره إلى أن أُصيب له الماء، [فأصبت]، و حضرت الصلاة، ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي

---

١. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٧٤.

ذكرت بعد ذلك؟

قال: «تعيد الصلاة و تغسله».

قلت: فإنّي لم‌أكن رأيت موضعه و عَلِمت أنّه قد أصابه، فطلبته و لم‌أقدر عليه، فـلمّا صلّيتُ وجدتُه؟

قال: «تغسله و تعيد».

قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم‌أتيقّن، فنظرت و لم‌أرَ شيئاً، فصلّيت فيه، فرأيت فيه؟

قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة».

قلت: لِمَ ذلك؟

قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

قلت: فإنّي قد عَلِمت أنّه قد أصابه و لم‌أدرِ أين هو، فأغسِلَه؟

قال: «تغسل من ثوبك الناحيةَ التي ترى أنّه قد أصابها، حتىٰ تكون علىٰ يـقين مـن طهارتك».

قلت: فهل عليَّ ـ إن شككت أنّه أصابه شيءٌ ـ أن أنظر فيه؟

قال: «لا، ولكنّك إنّما تريد أن تُذهب الشكّ الذي وقع في نفسك».

قلت: إن رأيته في ثوبي و أنا في الصلاة؟

قال: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم‌تشكّ ثمّ رأيته رَطباً قطعتَ الصلاة و غسلتَه، ثمّ بنيت على الصلاة؛ لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ» الحديث[1].

و الاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث:[2]

الأُولى: قوله: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت...»؛ بناءً على أنّ المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقعُ قبل ظنّ الإصابة بالنجاسة. و هذا المعنى هو

---

١. تهذيب الأحكام ١: ٤٤٦ ـ ٤٤٧ ح ١٣٣٥؛ الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١.

٢. لم‌أعثر على المستدلّ بالثالثة.

الظاهر منها.

و يحتمل بعيداً أن يراد منه اليقين بالطهارة الواقعُ بعد ظنّ الإصابة و بعد الفحص عن النجاسة؛ إذ قال: «فنظرتُ و لمأرَ شيئاً»، على أن يكون قوله: «و لمأرَ شيئاً» عبارةً أُخرى عن اليقين بالطهارة. و على هذا الاحتمال يكون مُفاد الرواية «قاعدةَ اليقين» لا الاستصحابَ؛ لأنّه يكون حينئذٍ مُفاد قوله: «فرأيتُ فيه» تبدُّلَ اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة.

و وجه بُعد هذا الاحتمال أنّ قوله: «ولم أرَ شيئاً» ليس فيه أيُّ ظهورٍ بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر و الفحص.

الثانية: قوله أخيراً: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ». و دلالتها كالفقرة الأُولى ظاهرةٌ على ما تقدّم في الصحيحة الأُولى ــ من ظهور كون اللام في «اليقين» لجنس اليقين بما هو يقين ــ. و هذا المعنى هنا أظهرُ ممّا هو في الصحيحة الأُولى.

الثالثة: قوله: «حتىٰ تكون على يقين من طهارتك»؛ فإنّه‌ؑ إذ جَعَلَ الغاية حصولَ اليقين بالطهارة من غَسْل الثوب في مورد سَبْق العلم بنجاسته يظهر منه أنّه لو لميحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة؛ لمكان سبق اليقين بها.

ولكنّ الاستدلال بهذه الفقرة مبنيٌّ على أنّ إحراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة، وإلّا لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل أن يكون إنّما جعل الغاية حصولَ اليقين بالطهارة لأجل إحراز الشرط المذكور، لا لأجل التخلّص من جريان استصحاب النجاسة، فلا يكون لها ظهورٌ في الاستصحاب.

٣. صحيحة زرارة الثالثة:

قال: قلت له ــ أي الباقر أو الصادق‌ؑ ــ: من لميَدْرِ في أربع هو أو في ثِنْتين و قد أحرز الثنتين؟

قال: «يركع بركعتين و أربعِ سجدات و هو قائمٌ بفاتحة الكتاب، و يتشهّد، ولا شيء عليه. و إذا لميدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أُخرى،

ولاشيء عليه، ولاينقض اليقين بالشكّ، ولايدخل الشكّ في اليقين، ولايخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين فيبني عليه، ولايعتدّ بالشكّ في حالٍ من الحالات».[1]

وجه الاستدلال بها ـ على ما قيل[2] ـ أنّه في الشكّ بين الثلاث والأربع ـ وقد أحرز الثلاث ـ يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب. ولذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعةً؛ لأنّه لايجوز نقض اليقين بالشكّ، بل لابدّ أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعة، فينقض شكّه باليقين. وتكون هذه الفقرات الستّ كلُّها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب.

وقد تأمّل الشيخ الأنصاريّ﵀ في هذا الاستدلال؛[3] لأنّه إنّما يتمّ إذا كان المراد بقوله: «قام فأضاف إليها أُخرى» القيامَ للركعة الرابعة، من دون تسليم في الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة، حتىٰ يكون حاصل جواب الإمام البناءَ على الأقلّ. ولكن هذا مخالفٌ للمذهب، وموافقٌ لقول العامّة، بل مخالفٌ لظاهر الفقرة الأُولى، وهي قوله: «يركع بركعتين... وهو قائم بفاتحة الكتاب»؛ فإنّها ظاهرةٌ ـ بسبب تعيين الفاتحة ـ في إرادة ركعتين منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط.

وعليه، فيتعيّن أن يكون المراد به القيامَ بعد التسليم في الركعة المردّدة لركعة مستقلّة منفصلة. وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقينَ بالبراءة الحاصلَ من الاحتياط بإتيان الركعة، فتكون الفقرات الستّ واردةً لبيان وجوب الاحتياط، وتحصيل اليقين بفراغ الذمّة. وهذا أجنبيٌّ عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ، ولكن حمل الفقرة الأُولى: «ولاينقض اليقين بالشكّ» على إرادة اليقين ببراءة الذمّة الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيدٌ جدّاً عن مساقها، بل أبعدُ من البعيد؛ لأنّ ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين، ثمّ النهي عن نقضه

---

١. *تهذيب الأحكام* ٢: ١٩٨ ح ٧٤٠؛ *وسائل الشيعة* ٥: ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

٢. راجع *الكفاية*: ٤٥٠؛ *ونهاية الدراية* ٣: ٩٧، *ومصباح الأُصول* ٣: ٥٩.

٣. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٦٧.

في فرض حصوله، بينما أنّ اليقين بالبراءة إنّما المطلوب تحصيله، و هو غير حاصل، فكيف يصحّ حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله؟! فلا بدّ أن يراد اليقين بشيء آخَرَ غيرِ البراءة.

و عليه، فمن القريب جدّاً أن يراد من اليقين اليقينُ بوقوع الثلاث و صحّتها ـ كما هو مفروض المسألة بقوله: «و قد أحرز الثلاث» ـ لا اليقينُ بعدم الإتيان بالرابعة ـ كما تصوّره هذا المستدلّ، حتىٰ يرد عليه ما أفاده الشيخ ـ، و حينئذٍ فلو أراد المكلّف أن يعتدّ بشكّه فقد نقض اليقين بالشكّ، و اعتداده بشكّه بأحد أُمور ثلاثة: إمّا بإبطال الصلاة و إعادتها رأساً، و إمّا بالأخذ باحتمال نقصانها فيكمّلها برابعة ـ كما هو مذهب العامّة ـ، و إمّا بالأخذ باحتمال كمالها، بالبناء على الأكثر، فيسلّم على المشكوكة من دون إتيانٍ برابعة متّصلة، و خَلْطِ أحدهما بالآخر.

و لأجل هذا عالج الإمام‌ؑ صلاة هذا الشاكّ؛ لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث، وعدم نقضه بالشكّ، و ذلك بأن أمَرَهُ بالقيام و إضافةِ ركعةٍ أُخرى، و لابدّ أنّها مفصولة، ويفهم كونها مفصولةً من صدر الرواية «يركع بركعتين... و هو قائم بفاتحة الكتاب»؛ فإنّ أُسلوب العلاج لابدّ أن يكون واحداً في الفرضين؛ مضافاً إلى أنّ ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لايدخل الشكّ في اليقين، و لايخلطَ أحدهما بالآخر؛ لأنّه بإضافة ركعة متّصلة يقع الخلط، و إدخالُ الشكّ في اليقين.

و عليه، فتكون الرواية دالّةً على قاعدة الاستصحاب من جهةٍ، ولكنّ المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحةً، كما أنّها تكون دالّـةً على علاج حالة الشكّ الذي لايجوز نقض اليقين به من جهةٍ أُخرى، و ذلك بأمره بالقيام و إضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحّة الصلاة؛ لأنّها إن كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعة، وإن كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نَفْلاً.

و منه يعلم أنّ المراد من «اليقين» في الفقرتين: الرابعة، والخامسة «ولكن ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين و يبني عليه» غير «اليقين» في الفقرات الأُولى، فإنّ المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحةً، والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة؛ لأنّه بإتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمّة، فيكون ذلك نقضاً للشكّ باليقين الحادث

من الاحتياط. و يفهم هذا التفصيل ـ من المراد بـاليقين ـ مـن الاسـتدراك و هـو قـوله: «ولكن»، فإنّه بعد أن نهى عن نَقْضِ اليقين بالشكّ ذَكَرَ العلاج بقوله: «لكن»، فهو أمر بنقض الشكّ باليقين، والإتمام على اليقين، والبناء عليه، ولايتصوّر ذلك إلّا بإتيان ركعة منفصلة. و لايجب ـ كما قيل[1] ـ أن يكون المراد من «اليقين» في جميع الفقرات معنى واحداً، بل لايصحّ ذلك؛ فإنّ أُسلوب الكلام لايساعد عليه؛ فإنّ الناقض للشكّ يجب أن يكون غيرَ الذي ينقضه الشكّ.

والحاصل أنّ الرواية تكون خلاصةُ معناها النهيَ عن الإبطال، والنهيَ عن الركون إلى ما تذهب إليه العامّة من البناء على الأقلّ، والنهيَ عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة. ثمّ تضمّنت الأمرَ ـ بعد ذلك ـ بما يؤدّي معنى الأخذ بالإحتياط بالإتيان بركعة منفصلة، لأنّه بهذا يتحقّق نقض الشكّ باليقين و الإتمامُ على اليقين و البناءُ عليه.

و على هذا، فالرواية تتضمّن قاعدة الاستصحاب، و تنطبق أيضاً على باقي الروايات المبيّنة لمذهب الخاصّة، وإن كانت ليست ظاهرةً فيه على وجـه تكـون بـياناً لمـذهب الخاصّة، ولكن صدرها يفسّرها. و يظهر أنّ الإمامعليه السلام أوكَلَ الحكم و تفصيله إلى معروفيّة هذا الحكم عند السائل و إلىٰ فهمه و ذوقه، وإنّما أراد أن يؤكّد على سرّ هذا الحكم، و الردّ على من يرى خلافه الذي فيه نقضٌ لليقين بالشكّ و عدم الأخذ باليقين.

٤. رواية محمّد بن مسلم:

محمّد بن مسلم عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنينعليه السلام: من كان عـلى يـقين فشكّ، فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لاينقض اليقين».[2]

و في روايةٍ أُخرى عنهعليه السلام بهذا المضمون: «مَنْ كان على يقين فأصابه شكّ فـليمض على يقينه، فإنّ اليقين لايدفع بالشكّ».[3]

---

١. تعريضٌ للشيخ الأنصاريّ، والمحقّق الخراسانيّ؛ فإنّ الظاهر من كلماتهما أنّ المراد من اليقين هـواليـقين بالبراءة. *فرائد الأصول* ٢: ٥٦٧؛ *كفاية الأُصول*: ٤٥٠.

٢. *الخصال*: ٦١٩.

٣. *الارشاد (للمفيد)*: ١٥٩.

استدلّ بعضهم[1] بهذه الرواية على الاستصحاب، مدّعياً ظهورَها فيه.

ولكنّ الذي نراه أنّها غير ظاهرة فيه؛ فإنّ القدر المسلّم منها أنّها صريحةٌ في أنّ مبدأ حدوث الشكّ بعد حدوث اليقين من أجل كلمة «الفاء» التي تدلّ على الترتيب، غيرَ أنّ هذا القدر من البيان يصحّ أن يراد منه قاعدة اليقين، و يصحّ أن يراد منه قاعدة الاستصحاب؛ إذ يجوز أن يراد أنّ اليقين قد زال بحدوث الشكّ، فيتّحد زمانُ متعلّقهما، فتكون مورداً للقاعدة الأُولى، و يجوز أن يراد أنّ اليقين قد بقي إلى زمان الشكّ، فيختلف زمان متعلّقهما، فتكون مورداً للاستصحاب. و ليس في الرواية ظهورٌ في أحدهما بالخصوص[2]، وإن قال الشيخ الأنصاريّ؛ «إنّها ظاهرةٌ في وحدة زمان متعلّقهما[3]»، ولذلك قَرَّب أن تكون دالّة على قاعدة اليقين[4]. و قال الشيخ الآخوند: «إنّها ظاهرة في اختلاف زمان متعلّقهما[5]»، فقَرَّب أن تكون دالّةً على الاستصحاب. و قد ذكر كلٌّ منهما تقريباتٍ لما استظهره، لا نراها

---

١. كالشيخ الأنصاريّ، والمحقّق الخراسانيّ، والمحقّقَيْن النائينيّ والعراقيّ. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٧٠؛ *كفاية الأُصول*: ٤٥١؛ *فوائد الأُصول* ٤: ٣٦٥؛ *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الأوّل»: ٦٣ ـ ٦٥.

وزعم بعضهم ـ ومنهم المصنّف ـ أنّ الشيخ الأنصاريّ ذهب إلى أنّ هذه الرواية تدلّ على قاعدة اليقين؛ لأنّها صريحة في اختلاف زمان الوصفين، وظاهرها اتّحاد زمان متعلّقهما.

والتحقيق أنّه وإن استشكل في الرواية بأنّ صريحها اختلاف زمان وصفي اليقين والشكّ، وظاهرها وحدة زمان المتعلّق، فتنطبق على قاعدة اليقين، إلّا أنّه ذكر في آخر كلامه أنّ الرواية بملاحظه قوله (عليه السّلام): «فإنّ الشكّ لاينقض اليقين» ظاهرةٌ في الاستصحاب.

٢. لايخفى أنّ هنا مقدّمةً مطويّة يجب التنبّه لها، و هي أنّ تجرّد كلمة «اليقين» و «الشكّ» في الرواية من ذكر المتعلّق يدلّ على وحدة المتعلّق، يعني أنّ هذا التجرّد يدلّ على أنّ ما تعلّق به اليقين هو نفس ما تعلّق به الشكّ، و إلّا فإنّ من المقطوع به أنّه ليس المراد اليقينَ بأيّ شيء كان والشكّ بأيّ شيء كان لايرتبط بالمتيقّن. و لكن كونها دالّة على وحدة المتعلّق لايجعلها ظاهرةً في كونه واحداً في جميع الجهات، حتى من جهة الزمان، لتكون ظاهرةً في قاعدة اليقين كما قيل.* ـ منه ـ.

٣. فرائد الأُصول ٢: ٥٦٩.

٤. ولكنه صرّح في آخر كلامه بأنّها ظاهرة في الاستصحاب كمامرّ.

٥. *كفاية الأُصول*: ٤٥١.

---

* و القائل هو المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ٣: ٩٩.

ناهضةً على مطلوبهما.

و عليه، فتكون الرواية مجملةً من هذه الناحية، إلّا إذا جوّزنا الجمع في التـعبير بـين القاعدتين[١]، وحينئذٍ تدلّ عليهما معاً، يعني أنّها تدلّ على أنّ اليقين بما هو يقين لايجوز نقضه باشك، سواء كان ذلك اليقين هو المجامعَ للشكّ، أو غيرَ المجامع له. و قـيل: «إنّـه لايجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين؛ لإنّه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و هو مستحيل»[٢]. و سيأتي إن شاءالله (تعالى) ما ينفع في المقام.

نعم، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال ـ كما قرّبه بـعضُ أساتذتنا[٣]: إنّ الظاهر في كلّ كلام هو اتّحاد زمان النسبة مـع زمـان الجـري، فـقولهﷺ: «فليمض على يقينه» يكون ظاهراً في أنّ زمان نسبة وجوب المضيّ على اليقين نـفس زمان حصول اليقين. و لاينطبق ذلك إلّا على الاستصحاب، لبقاء اليقين في مورده محفوظاً إلىٰ زمان العمل به. وأمّا: قاعدة اليقين فإنّ موردها الشكّ الساري، فيكون اليقين في ظـرف وجوب العمل به معدوماً. و لعلّه من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالةَ الرواية على الاستصحاب.[٤]

٥ ـ مكاتبة علي بن محمّد القاساني:

قال: كتبتُ إليه ـ وأنا بالمدينة ـ أسأله عن اليوم الذي يُشكُّ فيه من رمضانَ، هل يُصام أم لا؟ فكتبﷺ: «اليقين لايدخله الشكّ، صُمْ للرؤية، و أفطِرْ للرؤية[٥]».

قال الشيخ الأنصاريّﷺ: «و الإنصاف أنّ هذه الرواية أظهرها في هذا الباب، إلّا أنّ سندها

---

١. كما اختاره صاحب الفصول في *الفصول الغرويّة*: ٣٧٣.

٢. لم أعثر على من صرّح بهذا المطلب. نعم، هو الظاهر من كلمات العلاّمة الآشتياني في *بحر الفوائد* ٣: ٣٦.

٣. كالمحقّقين النائينيّ والعراقي. *فوائد الأُصول* ٤: ٣٦٥؛ *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الأوّل»: ٦٤.

٤. كالشيخ الأنصاريّ والمحقّق الخراساني كمامرّ.

٥. *تهذيب الأحكام* ٤: ٢١٤، ح ٢٨؛ *وسائل الشيعة* ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

غير سليم». و ذكر في وجه دلالتها: «إنّ تفريع تحديد كلٍّ من الصوم و الإفطار على رؤية هلالَي رمضانَ و شوّالٍ لايستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أي مزاحَماً به»[١].

و قد أورد عليه صاحب الكفاية[٢] بما محصّله مع توضيح منّا: أنّا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلاً عن أظهريّتها؛ نظراً إلى أنّ دلالتها عليه تتوقّف على أن يراد من «اليقين» اليقين بعدم دخول رمضانَ و عدم دخول شوّالٍ، ولكن ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقينَ بدخول رمضانَ ـ المنوطِ به وجوبُ الصوم ـ و اليقينَ بدخول شوّالٍ المنوطِ به وجوبُ الإفطار. و معنى «أنّه لايدخله الشكّ» أنّه لا يُعطىٰ حكم اليقين للشكّ، و لا ينزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم و الإفطار على اليقين فقط، فأنّه وحدَه هو المناط في وجوبهما ـ أي إنّ الصوم و الإفطار يدوران مدار ه ـ. و لذا قال ﷺ بعده: «صُمْ للرؤية، وأفطر للرؤية»؛ مؤكّداً لاشتراط وجوب الصوم و الإفطار باليقين.

وهذا المضمون دلّت عليه جملةٌ من الأخبار بقريب من هذا التعبير ممّا يقرّب إرادته من هذه الرواية، و يؤكّده، ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتّضح موافقتها لهذه الرواية:

منها: قول أبي جعفر ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا. و ليس بالرأي و لا بالتظنّي، ولكن بالرؤية»[٣].

ومنها: «صم للرؤية و أفطر للرؤية. و إيّاك و الشكَّ و الظنَّ. فإن خفي عليكم فأتمّوا الشهرَ الأوّل ثلاثين»[٤].

ومنها: «صيام شهر رمضانَ بالرؤية و ليس بالظنّ»[٥].

إنّ تلك الأخبار العامّة المتقدّمة هي أهمُّ ما استُدِلّ به للاستصحاب. و هناك أخبار

---

١. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٧٠.

٢. وكذا العلاّمة النائيني. *كفاية الأُصول*: ٤٥٢، و*فوائد الأُصول* ٤: ٣٦٦.

٣. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٨٢، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

٤. *وسائل الشيعة* ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

٥. *وسائل الشيعة* ٧: ١٨٣، الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ٦.

خاصّة تؤيّدها. ذكر بعضها الشيخ الأنصاريّ[1]. و نحن نذكر واحدة منها للاستئناس، و هي رواية عبدالله بن سنان الواردةُ فيمن يُعير ثوبَه الذّميَّ، و هو يعلم أنّه يَشربُ الخمر، و يأكل لحم الخنزير.

قال: فهل عليَّ أن أغسله؟

فقال: «لا؛ لأنّك أعَرتَه إيّاه، و هو طاهرٌ، ولم تستيقن أنّه نجّسه»[2].

قال الشيخ: «و فيها دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهارة و عدم وجوب غسله هو سَبْقُ طهارته و عدم العلم بارتفاعها»[3].

مَدىٰ دلالة الأخبار

و المهمّ لنا أن نبحث الآنَ عن مَدىٰ دلالةَ تلكم الأخبارِ من جهة بعض التفصيلات المهمّة في الاستصحاب، فنقول:

١. التفصيل بين الشبهة الحكميّة و [الشبهة] الموضوعيّة

إنّ المنسوب إلى الأخباريّين[4] اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعيّة، و أمّا الشبهات الحكميّة مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط.

و علّل ذلك بعضهم[5] بأنّ أخبار الاستصحاب لا عموم لها و لا إطلاق يشمل الشبهة الحكميّة؛ لأنّ القدر المتيقّن منها خصوص الشبهة الموضوعيّة، لا سيّما أنّ بعضها واردٌ في خصوصها، فلا تُعارِض أدلّةَ الاحتياط.

و لكنّ الإنصاف أنّ لأخبار الاستصحاب من قوّة الإطلاق و الشمول ما يجعلها ظاهرةً في شمولها للشبهة الحكميّة، و لا سيّما أنّ أكثرها واردُ موردَ التعليل، و ظاهرُها تعليقُ

---

١. في *فرائد الأُصول* ٢: ٥٧١ ـ ٥٧٥.

٢. *التهذيب* ٢: ٣٨٨ ح ١٤٩٥؛ *الاستبصار* ١: ٣٩٢ ح ١٤٩٧.

٣. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٧١.

٤. نَسب إليهم المحدّث البحرانيّ في *الحدائق الناضرة* ١: ٥٢.

٥. لم أعثر على من استدلّ به صريحاً.

الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين ـ كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الأُولى[1] ـ، فيكون شمولها للشبهة الحكميّة حينئذٍ من باب التمسّك بالعلّة المنصوصة؛ علىٰ أنّ رواية محمّد بن مسلم المتقدّمةَ عامّةٌ لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعيّة. فالحقّ شمول الأخبار للشبهتين.

و أمّا: أدلّة الاحتياط فقد تقدّمت المناقشة في دلالتها[2]. فلا تصلح لمعارضة أدلّة الاستصحاب.

٢. التفصيل بين الشكّ في المقتضي، و [الشكّ في] الرافع

هذا هو القول التاسع المتقدّم، والأصل فيه المحقّق الحلّي[3]، ثمّ المحقّق الخوانساريّ[4]، وأيّدَه كلَّ التأييد الشيخ الأعظم‌ ﷺ[5]، وقد دعمه[6] جملةُ مَن تأخّر عنه.[7]

و خالفهم في ذلك الشيخُ الآخوند ﷺ، فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً،[8] و هو الحقّ، ولكن بطريقةٍ أُخرى غيرِ التي سلكها الشيخ الآخوند ﷺ.

و من أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهمّ الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلميّة في عصرنا. و يلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضي و المانع، و من جهة مَدىٰ دلالةِ الأخبار عليه.

---

١. راجع *الصفحتين*: ٦٢٣ ـ ٦٢٥.

٢. تقدّمت في الصفحة: ٦١٩.

٣. *معارج الأُصول*: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٤. *مشارق الشموس*: ٧٥.

ولايخفى أنّه ذهب إلى التفصيل المذكور فيما إذا كان المستصحب مغيّىً بغايةٍ شكّ في تحقّقها من جهة الشبهة المصداقيّة.

وقال المحقّق العراقيّ: «أبدعه ـ أي التفصيل ـ المحقّق الخوانساريّ». *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الأوّل»: ٧٥.

٥. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٦٢ ـ ٥٧٥.

٦. أي: قوّاه.

٧. أُنظر حاشية المحقّق الهمدانيّ *على الرسائل*: ٨١، و*بحرالفوائد* ٣: ٤٣.

٨. *كفاية الأُصول*: ٤٣٩. واختاره المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٤«القسم الأوّل»: ٨٧.

أ: المقصود من المقتضي و المانع

و نحيل ذلك إلى تصريح الشيخ﵀ نفسه، فقد قال: «المراد بالشكّ من جـهة المـقتضي الشكُّ من حيث استعداده، و قابليّته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل، و النهار، و خيار الغبن بعد الزمان الأوّل».[١]

فيفهم منه أنّه ليس المراد من المقتضي ـ كـما قـد يـنصرف ذلك مـن إطـلاق كـلمة «المقتضي» ـ مقتضيَ الحكم، أي الملاكَ و المصلحة فيه[٢]، و لا المقتضيَ لوجود الشيء في باب الأسباب و المسبّبات، بحسب الجعل الشرعيّ،[٣] مثل أن يقال: «إنّ الوضوء مـقتضٍ للطهارة»، و «عقد النكاح مقتضٍ للزوجيّة». بل المراد[٤] نفس استعداد المستصحَب في ذاته للبقاء و قابليّته له من أيّة جهةٍ كانت تلك القابليّة، و سواء فهمت هذه القابليّة من الدليل، أو من الخارج. و يختلف ذلك باختلاف المستصحبات و أحوالها. فليس فيه نوع، و لا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرّح بذلك الشيخ﵀[٥].

و التعبير عن الشكّ في القابليّة بـ«الشكّ في المقتضي» فيه نوعٌ من المسامحة تـوجب الإيهام. و ينبغي أن يعبّر عنه بـ«الشكّ في اقتضائه للبقاء»، لا «الشكّ في المقتضي»، ولكن بعد وضوح المقصود، فالأمر سهلٌ.

و أمّا: الشكّ في الرافع فـعلى هـذا يكـون المـقصود مـنه الشكّ فـي طـروّ مـا يـرفع المستصحَب، مع القطع باستعداده و قابليّته للبقاء لولا طروّ الرافع، كما صرّح به الشيخ﵀، و ذكر أنّه على أقسام.[٦] و المتحصّل من مجموع كلامه في جملة مقامات أنّه ينقسم إلى

---

١. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٥٨ـ٥٥٩.

٢. قال المحقّق العراقيّ: «ما أظنّ أحداً يريد من المقتضي في المقام ما هو الملاك لإحداث تشريع الحكـم، ولو لم يكن مقتضياً لبقائه». راجع تعليقاته على *فوائد الأُصول* ٤: ٣٢٤.

٣. وهذا المعنى من المقتضي هو مراد المحقّق الحلّي في *المعارج*: ٢١٠، بقرينة تمثيله بعقد النكاح.

٤. كما هو المعروف بين الأعلام على ما في كتاب *الاستصحاب* (للإمام الخمينيّ): ١٧.

٥. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٥٩.

٦. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٥٩.

قسمين رئيسين: الشكّ في وجود الرافع، والشكّ في رافعيّة الموجود. و هذا القسم الثاني أنكر المحقّق السبزواريّ حجّيّة الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثة، الآتية، و هو القول العاشر في تعداد الأقوال.[١] و نحن نذكر هذه الأقسام؛ لتوضيح مقصود الشيخ‏؛

١. «الشكّ في وجود الرافع»، و مثّلَ له بالشكّ في حدوث البول، مع العلم بسبق الطهارة.[٢] و هو لايعني به إلّا الشكّ في الشبهة الموضوعيّة خاصّةً.

و أمّا: ماكان في الشبهة الحكميّة فلا يعمّه كلامه؛ لأنّ الشكّ في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشكّ في النسخ خاصّةً؛ لأنّه لامعنى لرفع الحكم إلّا نسخه. و إجراء الاستصحاب في عدم النسخ ـ كما قال[٣] ـ إجماعيٌّ بل ضروريٌّ. و السرّ في ذلك ما تقدّم في مباحث النسخ في الجزء الثالث ـ من أنّ إجماع المسلمين قائمٌ على أنّه لايصحّ النسخ إلّا بدليل قطعيّ[٤] ـ، فمع الشكّ لابدّ أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أي إنّ الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجّيّة الاستصحاب.

٢. «الشكّ في رافعيّة الموجود»، و ذلك بأن يحصل شيءٌ معلومُ الوجود قطعاً، ولكن يشكّ في كونه رافعاً للحكم. و هو على أقسام ثلاثة:

الأوّل: فيما إذا كان الشكّ من أجل تردُّدِ المستصحَب بين ما يكون الموجود رافعاً له و بين ما لا يكون. و مثّلَ[٥] له بما إذا علم بأنّه مشغولُ الذمّة بصلاةٍ مّا في ظهر يوم الجمعة، و لايعلم أنّها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، فإذا صلّى الظهر ـ مثلاً ـ فإنّه يتردّد أمرُهُ لا محالة في أنّ هذه الصلاة الموجودةَ التي وقعَتْ منه هل هي رافعةٌ لشغل الذمّة بالتكليف المذكور أو غير رافعة؟

الثاني: فيما إذا كان الشكّ من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعاً مستقلّاً في

---

١. ذخيرة المعاد: ١١٥ ـ ١١٦.

٢. فرائد الأُصول ٢: ٥٥٩.

٣. كذا، و الأولى «كما قيل»، فإنّ الشيخ الأنصاريّ لم يقل: «إجماعي»، بل نقل دعوى الإجماع، بل الضرورة عن المحدّث الاسترآباديّ. فرائد الأُصول ٢: ٥٩٥.

٤. تقدّم في الصفحة: ٤١٤.

٥. أي الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأُصول ٢: ٥٥٩.

الشرع، كالمَذي المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مـصداقاً للـرافـع المعلوم [مفهومه] و هو البول.

الثالث: فيما إذا كان الشكّ من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه مـصداقاً للـرافـع المعلوم مفهومه، أو من أجل الجهل بها في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه.

مثال الأوّل الشكّ في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً أو مَذياً، مع معلوميّة مفهوم البول و المَذْي و حكمِهما.

و مثال الثاني الشكّ في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع و البصر، أو غالباً للبصر فقط، مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في أنّه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

و رأى الشيخ﵀ أنّ الاستصحاب يجري في جميع هذه الأقسام، سواء كـان شكّاً فـي وجود الرافع أو في رافعيّة الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقّق السبزواريّ؛ إذ اعـتبر الاستصحاب في الشكّ في وجود الرافع فقط، دون الشكّ في رافعيّة الموجود، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

ب: مَدىٰ دلالةِ الأخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم﵀: «إنّ حقيقة النقض هو رَفْعُ الهيئة الاتّصاليّة، كما في نقض الحبل. و الأقرب إليه ـ على تقدير مجازيّته ـ هو رفع الأمر الثابت» إلى أن قال: «فيختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار».[1]

و عليه، فلا يشمل اليقينُ المنهيُّ عن نقضه بالشكّ في الأخبار اليقينَ إذا تعلّق بأمرٍ ليس من شأنه الاستمرارُ، أو المشكوكِ استمرارُه.

توضيح مقصوده ـ مع المحافظة على ألفاظه حدَّ الإمكان ـ أنّ النقض لغةً لمّا كان معناه رفعَ الهيئة الاتّصاليّة[2] كما في نقض الحبل، فإنّ هذا المعنى الحقيقيَّ ليس هو المرادَ مـن الروايات قطعاً؛ لأنّ المفروض في مواردها طروّ الشكّ في استمرار المـتيقّن، فـلا هـيئة

---

١. فرائد الأُصول ٢: ٥٧٤.

٢. ولايخفى أنّ النقض في اللغة لم‌يُفسّر برفع الهيئة الاتصاليّة، بل فُسّر بإفساد ما أُبرم، كما يأتي.

اتّصاليّة باقية لليقين، و لا لمتعلّقه بعد الشكّ في بقائه و استمراره.

فيتعيّن أن يكون إسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، وإذا تعدّدت المعاني المجازيّةُ فلابدّ أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقيّ. و هذا[1] يكون قرينةً معيّنةً للمعنى المجازيّ. و هنا المعنيان المجازيّان أحدهما أقربُ من الآخَر، وهما:

١. أن يراد من النقض مطلَقُ رَفْعِ اليد عن الشيء، وتَرْكِ العمل به، و ترتيبِ الأثر عليه ولو لعدم المقتضي له، فيكون المنقوض عامّاً شاملاً لكلّ يقينٍ.

٢. أن يراد منه رفع الأمر الثابت.

و هذا المعنى الثاني هو الأقرب إلى المعنى الحقيقيّ، فهو الظاهر من إسناد النقض.

و حينئذٍ فيختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار المختصّ بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

و الظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الأوّل؛ لأنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصاً لمتعلّقه إذا كان متعلّقه عامّاً، كما في قول القائل: «لا تضرب أحداً»، فإنّ الضرب يكون قرينةً على اختصاص متعلّقه بالأحياء، و لا يكون عمومه للأموات قرينةً على إرادة مطلق الضرب.

هذه خلاصة ما أفاده الشيخ، و قد وقعت فيه عدّةُ مناقشات نذكر أهمّها، و نذكر ما عندنا ليتّضح مقصوده، و ليتجلّى الحقّ إن شاء الله (تعالى):

١. المناقشة الأُولى[2]: أنّ النقض يقابل الإبرام.[3] و النقض ـ كما فسّروه في اللّغة[4] ـ: «إفساد ما أُبرم من عقد، أو بناء، أو حبل، أو نحو ذلك». و عليه، فتفسيره من الشيخ برفع

---

١. أي كون أحدها أقرب إلى المعنى الحقيقي.

٢. كما في *درر الفوائد* ٢: ١٦١.

٣. وذهب المحقّق الخراسانيّ وتلميذه المحقّق الحائريّ إلى أنّ تقابلهما تقابل التضادّ.

و مختار المحقّق الأصفهانيّ أنّ تقابلهما ليس تقابلَ التضادّ؛ لأنّه ليس هناك صفتان ثبوتيّتان تتعاقبان على موضوع واحد، بل تقابلهما تقابل العدم والملكة، فالنقض هو عدم الإبرام عمّا من شأنه أن يكوم مبرماً. *نهاية الدراية* ٣: ٥١.

٤. راجع *قاموس اللغة*، مادّة (النقض).

الهيئة الاتّصاليّة ليس واضحاً، بل ليس صحيحاً؛ إذ أنّ مقابل الاتّصال الانفصال، فيكون معنى النقض حينئذٍ انفصالَ المتّصل. و هو بعيدٌ جدّاً عن معنى نقض العهد و العقد.

أقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ﴾ من الاتّصال ما يقابل الانحلال، وإن كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير،[١] لا ما يقابل الانفصال، فلا إشكال.

٢. المناقشة الثانية: ـ و هي أهمُّ مناقشةٍ ـ عليها تبتني صحّة استدلاله على التفصيل، أو بطلانُه. و حاصلها أنّ هذا التوجيه من الشيخ﴾ للاستدلال يتوقّف على التصرّف في اليقين بإرادة المتيقّن منه، كما نبّه عليه نفسه؛[٢] لأنّه لو كان النقض مستنداً إلى نفس اليقين ـ كما هو ظاهر التعبير ـ فإنّ اليقين بنفسه مبرم و محكم، فيصحّ إسناد النقض إليه، ولو لم يكن لمتعلّقه في ذاته استعداد البقاء؛ ضرورةَ أنّه لا يحتاج فَرْضُ الإبرام في المنقوض إلى فَرْضِ أن يكون متعلّق اليقين ثابتاً و مبرماً في نفسه، حتىٰ تختصّ حرمة النقض بالشكّ في الرافع.

ولكن لا تصحّ إرادة المتيقّن من اليقين على وجهٍ يكون الإسناد اللفظيّ إلى نفس المتيقّن؛ لأنّه إنّما يصحّ ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة، أو على نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيدٌ كلَّ البُعد؛ إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقّن، حتىٰ يصحّ استعمال أحدهما مكانَ الآخَر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي أن يعدّ ذلك من الأغلاط.[٣] و أمّا: تقدير المضاف ـ بأنّ نقدّر متعلّق اليقين أو نحو ذلك ـ فإنّ تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظيّة، [و هي] مفقودة.

و من أجل هذا استظهر المحقّق الآخوند﴾[٤] عموم الأخبار لموردَي الشكّ في المقتضي و الرافع؛ لأنّ النقض إذا كان مستنداً إلى نفس اليقين، فلا يحتاج في صحّة إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون المتيقّن ممّا له استعدادٌ للبقاء.

---

١. كما قال المحقّق الأصفهانيّ: «ولعلّ المراد به الاتّصال المقابل للانحلال مسامحةً». *نهاية الدراية* ٣: ٥٣.

٢. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٧٥.

٣. كذا قال المحقّق النائينيّ في *فوائد الأُصول* ٤: ٣٧٤.

٤. *كفاية الأُصول*: ٤٣٩.

أقول: إنّ البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه، و تعقيب كلّ ما قيل في هذا الشأن من أساتذتنا، وغيرهم يخرجنا عن طَوْرِ هذه الرسالة،[١] فالجدير بنا أن نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحقّ في المسألة، متجنّبين الإشارةَ إلى خصوصيّات الآراء، والأقوال فيها حدَّ الإمكان.

و عليه، فنقول: ينبغي تقديم مقدّمات قبل بيان المختار، و هي:

أوّلاً: أنّه لا شكّ في أنّ النقض المنهيَّ عنه مسندٌ إلى اليقين في لفظ الأخبار، وظاهرها أنّ وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسّك به و عدمِ نقضه في قبال الشكّ الذي هو عين الوهن و التزلزل، لا سيّما مع التعبير في بعضها[٢] بقوله‌ؑ: «لا ينبغي»، والتعليل في البعض الآخر[٣] بوجود اليقين المشعر بعلّيته للحكم، كما سبق بيانه في قوله‌ؑ: «فإنّه على يقين من وضوئه»، و لا سيّما مع مقابلة اليقين بالشكّ، و لا شكّ أنّه ليس المراد من الشكّ المشكوكَ.

و على هذا، فيتّضح جليّاً أنّ حمل اليقين على إرادة المتيقّن على وجهٍ يكون الإسناد اللفظي إلى المتيقّن بنحو المجاز في الكلمة، أو بنحو حَذْفِ المضاف خلافُ الظاهر منها، بل خلافُ سياقها، بل مستهجنٌ جدّاً، فيتأيّد ما قاله المعترض. و لذا استبعد شيخنا المحقّق النائينيّ[٤] أن يريد الشيخ الأعظم‌ؒ من «المجاز» المجازَ في الكلمة، و هو استبعادٌ في محلّه. و أبعدُ منه إرادة حذف المضاف.

ثانياً: أنّه من المسلّم به عند الجميع ـ الذي لا شكّ فيه أيضاً ـ أنّ النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته. و السرّ واضحٌ؛ لأنّ اليقين ـ حَسَب الفرض ـ منتقضٌ فعلاً بالشكّ، فلا يقع تحت اختيار المكلّف، فلا يصحّ النهي عنه.

---

١. وإن أردت الإطّلاع عليه فراجع *كفاية الأصول*: ٤٤٢ ـ ٤٤٥؛ *نهاية الدراية* ٣: ٥١ ـ ٦٧؛ *فوائد الأصول* ٤: ٣٧٢ ـ ٣٧٧؛ *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الأوّل»: ٧٥ ـ ٨٧.

٢. وهو صحيحة زرارة الثانية.

٣. وهو صحيحة زرارة الأولى.

٤. في *فوائد الأصول* ٤: ٣٧٤.

و حينئذٍ، فلا معنى للنهي عنه إلّا أن يراد به عدم الاعتناء بالشكّ عملاً، و البناء عليه كأنّه لم‌يكن؛ لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشكّ، ولكن لايصحّ أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنّه صفة من الصفات؛ لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشكّ، بل باليقين؛ لزوال موضوع الحكم قطعاً.

و عليه، فالمراد من «الأحكام» الأحكام الثابتة للمتيقّن بواسطة اليقين به، فهو تعبيرٌ آخَرُ عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق... بمعنى وجوب العمل في مقام الشكّ بمثل العمل في مقام اليقين، كأنّ الشكّ لم‌يكن، فكأنّه قال: «اعمل في حال شكّك، كما كنت تعمل في حال يقينك، و لا تعتني بالشكّ».

إذا عرفت ذلك فيبقى أن نعرف على أيّ وجه يصحّ أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى؟ فإنّ ذلك لايخلو بحسب التصوّر عن أحد أُمور أربعة:

١. أن يكون المراد من «اليقين» المتيقّنَ على نحو المجاز في الكلمة.

٢. أن يكون النقض أيضاً متعلّقاً في لسان الدليل بنفس المتيقّن، ولكن على حذف المضاف.

٣. أن يكون النقض المنهيّ عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز في الإسناد، و يكون في الحقيقة مسنداً إلى نفس المتيقّن، و المصحّح لذلك اتّحاد اليقين و المتيقّن، أو كون اليقين آلةً و طريقاً إلى المتيقّن.[1]

٤. أن يكون النهي عن نقض اليقين كنايةً عن لزوم العمل بالمتيقّن، وإجراء أحكامه؛ لأنّ ذلك لازِمُ معناه باعتبار أنّ اليقين بالشيء مقتضٍ للعمل به، فحلّه يلازم رفع اليد عن ذلك الشيء، أو عن حكمه؛ إذ لايبقى حينئذٍ ما يقتضي العملَ به، فالنهي عن حلّه يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، أعني النهي عن ترك العمل بمتعلّقة.[2]

و قد عرفت في المقدّمة الأُولى، و في مناقشة الشيخ﵀ بُعْدَ إرادةِ الوجهين الأوّلين، فيدور الأمر بين الثالث و الرابع، و الرابع هو الأوجَه و الأقرب، و لعلّه هو مراد الشيخ الأعظم﵀، وإن كان الذي يبدو من بعض تعبيراته إرادةَ الوجه الأوّل الذي استبعد شيخنا المحقّق

---

١. كما في *كفاية الأُصول* ٤٤٣ ـ ٤٤٥.

٢. هذا الوجه يظهر من كلمات المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية* ٣: ٦٠ ـ ٦١.

النائينيّ‏ أن يكون مقصوده ذلك كما تقدّم.

أمّا هو ـ أعني شيخنا النائينيّ‏ فلم يصرّح بإرادة أيٍّ من الوجهين الآخَرين، والأنسب ـفي عبارة بعض المقرّرين لبحثه ـ إرادة الوجه الثالث؛ إذ قال: «إنّه يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن»[١].

و على كلّ حال، فالوجه الرابع ـ أعني الاستعمال الكنائي ـ أقربُ الوجوه و أولاها،[٢] وفيه من البلاغة في البيان ماليس في غيره، كما أنّ فيه المحافظةَ على ظهور الأخبار وسياقها في إسناد النقض إلى نفس اليقين، وقد استظهرنا منها ـكما تقدّم في المقدّمة الأُولى ـ أنّ وثاقة اليقين بما هو يقينٌ هي المقتضية للتمسّك به. و في الكناية ـكما هو المعروف ـ بيانٌ للمراد، مع إقامة الدليل عليه، فإنّ المراد الاستعماليّ هنا ـالذي هو حرمة نقض اليقين بالشكّ ـ يكون كالدليل و المستند للمراد الجدّيّ المقصود الأصليّ في البيان، والمراد الجدّيّ هو لزوم العمل على وِفْق المتيقّن بلسان النهي عن نقض اليقين.

ثالثاً: بعد ما تقدّم ينبغي أن نسأل عن المراد من النقض في الأخبار، هل المراد النقض الحقيقيّ، أو النقض العمليّ؟ المعروف أنّ إرادة النقض الحقيقيّ محالٌ، فلا بدّ أن يراد النقض العمليّ؛ لأنّ نقض اليقين ـكما تقدّم ـ ليس تحت اختيار المكلّف، فلا يصحّ النهي عنه. وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم، وصاحب «الكفاية» و غيرهما[٣].

ولكنّ التدقيق في المسألة يعطي غير هذا، [و هو] إنّما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مراداً جدّيّاً. أمّا: على ماذكرناه ـ من أنّه على وجه الكناية ـ فإنّه ـكماذكرنا ـ يكون مراداً استعماليّاً فقط، ولا محذور في كون المراد الاستعماليّ ـفي الكناية ـ محالاً، أو كاذباً في نفسه، إنّما المحذور إذا كان المراد الجدّيّ المَكْنيّ عنه كذلك.

---

١. هذا حاصل العبارة الموجودة في *فوائد الأُصول* ٤: ٣٧٤. وإليك نصّ عبارته: «وبالجملة لاإشكال في أنّ العناية المصحّحة لورود النقض على اليقين...».

٢. كما هومختار أُستاذه المحقّق الأصفهانيّ، كمامرّ.

٣. راجع *فرائد الأُصول*: ٢: ٥٧٤؛ *كفاية الأُصول*: ٤٤٤؛ *فوائد الأُصول* ٤: ٣٧٤.

و عليه، فحمل النقض على معناه الحقيقيّ أولى، مادام أنّ ذلك يصحّ بلا محذور.

النتيجة: أنّه إذا تمّت هذه المقدّمات فصحّ إسناد النقض الحقيقيّ إلى اليقين؛ من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، و إن كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية. فإنّا نقول: إنّ اليقين لمّا كان في نفسه مبرماً و محكماً فلا يحتاج في صحّة إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون متعلّقه ممّا له استعدادٌ في ذاته للبقاء، و إنّما يلزم ذلك لو كان الإسناد اللفظيّ إلى نفس المتيقّن ولو على نحو المجاز. و أمّا: كون أنّ المراد الجدّيّ هو النهي عن ترك مقتضى اليقين ـ الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقّن ـ فإنّ ذلك مرادٌ لبّيٌّ، و ليس فيه إسنادٌ للنقض إلى المتيقّن في مقام اللفظ، حتىٰ يكون ذلك قرينةً لفظيّة على المراد من المتيقّن. و السرّ في ذلك أنّ الكناية لايقدّر فيها لفظ المَكْنيّ عنه، على أنّ المكنيّ عنه ليس هو حرمةَ نقض المتيقّن، بل ـ كما تقدّم ـ هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقّن، فلا نقْضٌ مسندٌ إلى المتيقّن، لا لفظاً و لا لبّاً، حتىٰ يكون ذلك قرينةً على أنّ المراد من المتيقّن هو ما له استعداد في ذاته للبقاء؛ لأجل أن يكون مبرماً يصحّ إسناد النقض إليه.

الخلاصة

و خلاصة ما توصّلنا إليه هو أنّ الحقّ أنّ النقض مسندٌ إلى نفس اليقين، بلا مجازٍ في الكلمة، و لا في الإسناد، و لا على حذف مضاف، ولكنّ النهي عنه جُعل عنواناً على سبيل الكناية عن لازم معناه، و هو لزوم الأخذ بالمتيقّن في ثاني الحال بترتيب آثاره الشرعيّة عليه، و هذا المكنيّ عنه عبارةٌ أُخرى عن الحكم ببقاء المتيقّن. و إذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك أن نفرض في متعلّقه استعدادَ البقاء ليتحقّق معنى النقض؛ لأنّه متحقّقٌ بدون ذلك.

وعليه، فمقتضى الأخبار حجّيّة الاستصحاب في موردَيِ الشكّ في المقتضي و الرافع معاً.

و نحن إذا توصّلنا إلى هنا من بيان حجّيّة الاستصحاب مطلقاً في مقابل التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ، لا نجد كثيرَ حاجةٍ في التعرّض للتفصيلات الأُخرى في هذا

المختصر، و نحيل ذلك إلى المطوّلات، لا سيّما رسالة الشيخ ﷺ في الاستصحاب؛[1] فإنّ فيما ذكره الغنى و الكفاية.

تمرينات (٦٨)

١. هل يدلّ بناء العقلاء على حجّيّة الاستصحاب؟ بيِّن وجهَ دلالته.

٢. ماهي المناقشة التي ذكرها المحقّق النائيني في الاستدلال ببناء العقلاء؟

٣. اذكر المناقشة التي ذكرها المحقّق الخراساني في الاستدلال ببناء العقلاء؟ واذكر الجواب عنه.

٤. هل الآيات والأخبار الناهية عن اتّباع غيرالعلم تصلح للردع عن اتّباع بناء العقلاء أو لاتصلح؟

٥. هل تصلح أدلّة البراءه أو الاحتياط للردع عن اتّباع بناء العقلاء أو لاتصلح؟

٦. هل يدلّ حكم العقل على حجّيّة الاستصحاب؟ اذكر المستدلّين به، واذكر المناقشات الموجودة فيه.

٧. هل يدلّ الإجماع على حجّيّة الاستصحاب؟

٨. اذكر الصحيحة الأُولى من زرارة، واذكر فقهها.

٩. بيِّن تقريب الاستدلال بصحيحة زرارة الأُولى.

١٠. بيِّن ماأفاده الشيخ الأنصاريّ في المناقشة في الاستدلال بالصحيحة الأُولى. واذكر الجواب عنه.

١١. أُذكر المناقشة الثانية في الاستدلال بالصحيحة الأُولى، واذكر الجواب عنها.

١٢. أُذكر الصحيحة الثانية وتقريبَ الاستدلال بها على الاستصحاب.

١٣. أُذكر الصحيحة الثالثة وتقريبَ الاستدلال بها على الاستصحاب.

١٤. بيِّن ماأفاده الشيخ الأنصاري في المناقشة في الاستدلال بالصحيحة الثالثة، واذكر الجواب عنه.

١٥. ماهي رواية محمدبن مسلم؟ وهل تدلّ على الاستصحاب؟

١٦. أُذكر مكاتبة علي بن محمد القاساني، وتقريبَ الاستدلال بها.

١٧. ماهو إيراد المحقّق الخراساني على الاستدلال بالمكاتبة؟

١٨. ماهو المنسوب إلى الأخباريّين؟ وما هو دليلهم؟ وما الجواب عنه؟

١٩. مَن القائل بالتفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع؟

٢٠. مامراد القائلين بالتفصيل من المقتضي والمانع؟ وما هو دليلهم عليه؟

٢١. ماهي المناقشة الأُولى في التفصيل بين المقتضي والمانع؟ وما هوالجواب عنها؟

٢٢. اذكر المناقشة الثانية في التفصيل المذكور.

٢٣. ماهو رأي المصنّف في المقام؟

---

١. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٨٨ ـ ٦٣٧.

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الأنصاريّ ﵀ من ذكر الأقوال في المسألة و مناقشتها شرع في بيان أُمور ـ تتعلّق به ـ بلغَتْ اثني عشر أمراً[١] و اشتهرَتْ باسم «تنبيهات الاستصحاب»، فصار لها شأن كبير عند الأُصوليّين، وصارت موضعَ عنايتهم؛ لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه؛ و لما لها من المباحث الدقيقة الأُصوليّة. و زاد فيها شيخ أساتذتنا في «الكفاية» تنبيهين، فصارت أربعةَ عشَرَ تنبيهاً[٢]. و نحن ذاكرون بعون الله (تعالى) أهمَّها، متوخِّين[٣] الاختصارَ حدَّ الإمكان، والاقتصارَ على ما ينفع الطالبَ المبتدئ.

التنبيه الأوّل: استصحاب الكلّيّ

الغرض من استصحاب الكلّيّ هو استصحابه فيما إذا تيقّن بوجوده في ضمن فردٍ من أفراده ثمّ شكّ في بقاء نفس ذلك الكلّيّ. و هذا الشكّ في بقاء الكلّيّ في ضمن أفراده يتصوّر على أنحاء ثلاثة، عُرِفت باسم «أقسام استصحاب الكلّيّ»:

١. أن يكون الشكّ في بقاء الكلّيّ من جهة الشكّ في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقّن بوجوده.[٤]

٢. أن يكون الشكّ في بقاء الكلّيّ من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد المتيقّن سابقاً، بأن يتردّد الفرد بين ما هو باقٍ جزماً و بين ما هو مرتفع جزماً، أي إنّه كان قد تيقّن على الإجمال بوجود فردٍ مّا من أفراد الكلّيّ، فيتيقّن بوجود الكلّيّ في ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعيّ مردّدٌ عنده بين أن يكون له عمرٌ طويلٌ فهو باقٍ جزماً في الزمان الثاني و بين أن

---

١. راجع *فرائد الأُصول* ٢: ٦٣٨ ـ ٦٨٩.

٢. *كفاية الأُصول*: ٤٥٩ ـ ٤٨٩.

٣. أي: قاصدين.

٤. سواء كان من جهة الشكّ في المقتضي أو الرافع. مثاله ما إذا علم بوجود الإنسان في الدار لعِلْمه بوجود زيد ـ مثلاً ـ فيها، ثمّ شكّ في بقاء زيد في الدار، فيلزم منه الشكّ في بقاء الإنسان الكلّيّ.

يكون له عمرٌ قصيرٌ فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني. و من أجل هذا الترديد يحصل له الشكّ في بقاء الكلّيّ.

مثاله ما إذا علم على الإجمال بخروج بَلَلٍ مردّدٍ بين أن يكون بولاً أو منيّاً، ثمّ توضّأ، فإنّه في هذا الحال يتيقّن بحصول الحدث الكلّيّ في ضمن هذا الفرد المردّد، فإن كان البلل بولاً فحدثُهُ أصغرُ قد ارتفع بالوضوء جزماً، وإن كان منيّاً فحدثُهُ أكبرُ لم يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلّيّ يستصحب هنا كلّيّ الحدث، فتترتّب عليه آثار كلّيّ الحدث، مثل حرمة مسّ المصحف، أمّا: آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتّب، مثل حرمة دخول المسجد، و قراءة العزائم.

٣. أن يكون الشكّ في بقاء الكلّيّ من جهة الشكّ في وجود فردٍ آخَرَ مقامَ الفرد المعلومِ حدوثُه و ارتفاعُه، أي إنّ الشكّ في بقاء الكلّيّ مستندٌ إلى احتمال وجود فردٍ ثانٍ، غير الفرد المعلومِ حدوثه و ارتفاعه؛ لأنّه إن كان الفرد الثاني قد وُجد واقعاً، فإنّ الكلّيّ باقٍ بوجوده. و إن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلّيّ بارتفاع الفرد الأوّل.[1]

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّيّ، فيترتّب عليه أثره الشرعيّ، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد، فيترتّب عليه أثره الشرعيّ بما له من الخصوصيّة الفرديّة. و هذا لا خلاف فيه.

و أمّا القسم الثاني: فالحقّ فيه أيضاً جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّيّ، و أمّا: بالنسبة إلى الفرد فلا يجري قطعاً، بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم خصوصيّة الفرد، ففي المثال المتقدّم يجري استصحاب كلّيّ الحدث بعد الوضوء، فلا يجوز له مسّ المصحف، أمّا: بالنسبة إلى خصوصيّة الفرد فالأصل عدمها، فما هو آثار خصوص الجنابة ـ مثلاً ـ لا يجب الأخذ بها، فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب، من نحو دخول المساجد، و قراءة العزائم، كما تقدّم.[2]

و لأجل بيان صحّة جريان الاستصحاب في الكلّيّ في هذا القسم الثاني، وحصول

---

١. وهذا القسم على نحوين، كما سيأتي في الصفحة: ٣٠٠.

٢. تقدّم قبل أسطر.

أركانه لابدّ من ذكر ما قيل: إنّه مانعٌ من جريانه، والجوابِ عنه. و قد أشار الشيخ﴿ إلى الوجهين في المنع، وأجاب عنهما، وهما كلّ ما يمكن أن يقال في المنع:

الأوّل: قال: «و توهّم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الأصل».[١]

توضيح التوهّم أنّ أهمّ أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء، و في المقام إن حصل الركن الأوّل ـ و هو اليقين بالحدوث ـ فإنّ الركن الثاني ـ و هو الشكّ في البقاء ـ غير حاصل. وجه ذلك أنّ الكلّيّ لاوجود له إلّا بوجود أفراده، و من الواضح أنّ وجود الكلّيّ في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمـان الثـاني وجـداناً، و أمّـا وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، و هو منفيٌّ بالأصل، فيكون الكلّيّ مرتفعاً في الزمان الثاني، إمّا وجداناً، أو بالأصل تعبّداً، فلا شكّ في بقائه.

والجواب: أنّ هذا التوهّم فيه خلطٌ بين الكلّيّ و فرده، أو فقل: فيه خـلطٌ بـين ذات الحصّة من الكلّي ـ أي ذات الكلّيّ الطبيعيّ ـ و بين الحصّة منه بما لها من الخـصوصيّة، والتعيّن الخاصّ، فإنّ الذي هو معلوم الارتفاع إمّا وجداناً أو تعبّداً إنّما هو الحصّة بما لها من التعيّن الخاصّ، و هي بالإضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث أيضاً، فلم يتحقّق فيها الركنان معاً؛ لأنّه كما أنّ كلَّ فردٍ من الفردين مشكوكُ الحدوث في نفسه، فـإنّ الحـصّة الموجودة به بما لها من التعيّن الخاصّ كذلك مشكوكة الحدوث؛ إذ لايقين بوجود هـذه الحصّة، و لايقين بوجود تلك الحصّة، و لاموجود ثالث حسَبَ الفرض.

و أمّا: ذات الحصّة المتعيّنة واقعاً، لا بما لها من التعيّن الخاصّ بهذا الفرد أو بذلك الفرد ـ أي القدر المشترك بينهما ـ ففي الوقت الذي هي فيه معلومةُ الحدوث هي مشكوكةُ البقاء؛ إذ لاعلمَ بارتفاعها، و لاتعبُّدَ بارتفاعها، بل لأجل القطع بزوال التعيّن الخاصّ يشكّ فـي ارتفاعها و بقائها؛ لاحتمال كون تعيّنها هو التعيّنَ الباقيَ، أو هو التعيّنَ الزائل، وارتفاع الفرد لا يقتضي إلّا ارتفاعَ الحصّة المتعيّنة به، و هي ـ كما قدّمنا ـ غير معلومة الحدوث، وإنّما المعلوم [حدوثه هو] ذات الحصّة، أي القدرُ المشترك.

---

١. *فرائد الأصول* ٢: ٦٣٩.

والحاصل أنّ ما هو غير مشكوك البقاء ـ إمّا وجداناً أو تعبّداً ـ لا يقين بحدوثه أصلاً، وهو الحصّة بما لها من التعيّن الخاصّ، وما هو متيقّن الحدوث هو مشكوك البقاء وجداناً، وهو ذات الحصّة، لا بما لها من التعيّن الخاصّ. و قد أشار الشيخ‌ إلى هذا الجواب بقوله: «إنّه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشكّ في بقائه و ارتفاعه».[1]

الثاني: قال الشيخ الأعظم‌ «توهّم كون الشكّ في بقائه مسبّباً عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حُكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاعُ القدر المشترك؛ لأنّه من آثاره».[2]

و الجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله: «فإنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادِث ذلك الأمرَ المقطوعَ الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخَر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدمُ وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاعُ القدر المشترك بين الأمرين. و بينهما فرق واضح»[3].

توضيح ما أفاده من الجواب أنّا نمنع أن يكون الشكّ في بقاء القدر المشترك ـ أي الكلّي ـ مسبّباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل و عدمه؛ لأنّ وجود الكلّيّ ـ حسَبَ الفرض ـ متيقّنُ الحدوث من أوّل الأمر، إمّا في ضمن القصير، أو الطويل، فلا يعقل أن يكون عدمه بعد وجوده مستنداً إلى عدم الفرد الطويل من الأوّل، وإلّا لما وجد من الأوّل، بل في الحقيقة أنّ الشكّ في بقاء الكلّي ـ أي في وجوده و عدمه ـ بعد فرض القطع بوجوده مستندٌ إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل، مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير، يعني يستند إلى الاحتمالين معاً، لا لخصوص احتمال وجود الطويل؛ إذ يحتمل بقاء وجوده الأوّل؛ لاحتمال حدوث الطويل، و يحتمل عدمه بعد الوجود؛ لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

والحاصل أنّ احتمال وجود الكلّيّ و عدمه في ثاني الحال مسبَّبٌ عن الشكّ في أنّ الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير؟ لا أنّه مسبَّبٌ عن خصوص احتمال حدوث الطويل، حتىٰ يكون نفيه بالأصل موجباً لنفي الشكّ في وجود الكلّي في ثاني الحال،

١ـ٢ـ٣. *فرائد الأصول* ٢: ٦٣٩.

فلابدّ من نفي كلٍّ من الفردين بالأصل، حتىٰ يكون ذلك موجباً لارتفاع القدر المشترك، والأصلان معاً لايجريان مع فرض العلم الإجمالي.

و أمّا القسم الثالث: ـ و هو ماإذا كان الشكّ في بقاء الكلّيّ مستنداً إلى احتمال وجود فردٍ ثانٍ، غير الفرد المعلوم حدوثُه ثمّ ارتفاعه ـ فهو على نحوين:

١. أن يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأوّل.

٢. أن يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأوّل، و هو على نحوين: إمّا بتبدّله إليه، أو بمجرّد المقارنة الاتّفاقيّة بين الارتفاع الأوّل، وحدوث الثاني.

و في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث من الكلّي احتمالات، أو أقوال ثلاثة:

أ: جريانه مطلقاً.[1]

ب: عدم جريانه مطلقاً.[2]

ج: التفصيل بين النحوين المذكورين، فيجري في الأوّل، دون الثاني مطلقاً. و هذا التفصيل هو الذي مال إليه الشيخ الأعظم‌.[3]

و السرّ في الخلاف يعود إلى أنّ الأركان في الاستصحاب هل هي متوفّرة هنا، أو غير متوفّرة؟ و المشكوك توفُّرهُ في المقام هو الركن الخامس، و هو اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ.

و لا شكّ في أنّ الكلّيّ المتيقّن نفسَه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم، فهو واحد نوعاً، فينبغي أن يسأل:

أوّلاً: هل هذه الوحدة النوعيّة بين المتيقّن و المشكوك كافيةٌ في تحقّق الوحدة المعتبرة في الاستصحاب، أو غير كافية، بل لابدّ له من وحدة خارجيّة؟

ثانياً: بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعيّة، هل أنّ الكلّيّ الطبيعيّ له وحدة خارجيّة بوجود أفراده ـ بمعنى أنّه يكون بوحدته الخارجيّة معروضاً لتعيّنات أفراده المتباينة؛ بناءً

---

١. وهذا يظهر من المحقّق الحائريّ في *دررالفوائد* ٢: ١٧٥، والمحقّق الإيروانيّ في *نهاية النهاية* ٢: ١٩٤ـ١٩٥.

٢. ذهب إليه المحقّق الخراساني في *الكفاية*: ٤٦٢.

٣. *فرائد الأُصول* ٢: ٦٤٠.

على ما قيل من أنّ نسبة الكلّيّ إلىٰ أفراده من باب نسبة الأب الواحد إلى الأبناء الكثيرة، كما نَقَلَ ذلك *ابن سينا* عن بعض مَنْ عاصره[١] ـ، أو أنّ الكلّيّ الطبيعيّ لا وجود له إلّا بوجود أفراده بالعَرَض، ففي كلّ فردٍ حصّةٌ موجودةٌ منه غير الحصّة الموجودة في فردٍ آخَرَ، فلا تكون له وحدة خارجيّة بوجود أفراده المتعدّدة، بل نسبته إلىٰ أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدة، وهذا هو المعروف عند المحقّقين[٢]؟

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم، إمّا أن يلتزم بكفاية الوحدة النوعيّة في تحقّق ركن الاستصحاب، وإمّا أن يلتزم بأنّ الكلّيّ له وحدة خارجيّة بوجود أفراده المتعدّدة، وإلّا فلا يجري الاستصحاب.

وإذا اتّضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسألة يتّضح الحقّ فيها، وهو القول الثاني، وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعيّة في الاستصحاب؛ لأنّ معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. ونحن لا نعني من استصحاب الكلّيّ استصحابَ نفس الماهيّة من حيث هي؛ فإنّ هذا لا معنى له،[٣] بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجيّ لغرض ترتيب أحكامها الفعليّة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه من الواضح أيضاً أنّ الحقّ أنّ نسبة الكلّيّ إلىٰ أفراده من قبيل نسبة الآباء إلى الأبناء؛ لأنّه من الضروريّ أنّ الكلّيّ لا وجود له إلّا بالعرض بوجود أفراده.

وفي مقامنا قد وُجِدَتْ حصّةٌ من الكلّيّ، وقد ارتفعت هذه الحصّة يقيناً، والحصّة الأُخرى منه في الفرد الثاني هي من أوّل الأمر مشكوكةُ الحدوث، فلم يتّحد المتيقّن والمشكوك.

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلّيّ؛ لأنّه في القسم الثاني ـ كما سبق ـ ذاتُ الحصّة من الكلّيّ المتعيّنةُ واقعاً، المعلومةُ الحدوث على الإجمال هي نفسها مشكوكة البقاء، حيث لا يُدرى أنّها الحصّة المضافة إلى الفرد الطويل، أو الفردِ القصير.

---

١. وهو الرجل الهمدانيّ على ما في شرح *المنظومة*: ٩٩.

٢. *الأسفار* ٢: ٨، وشرح *المنظومة*: ٩٩.

٣. فإنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، ولا يترتّب عليها حكم من الأحكام.

و بهذا أيضاً يتّضح أنّه لاوجه للتفصيل المتقدّم الذي مال إليه الشيخ الأعظم؛ فإنّ احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأوّل لايقدّم، و لايؤخّر، ولا يضمن الوحدة الخارجيّة للمتيقّن و المشكوك، إلّا إذا قلنا بمقالة من يذهب إلى أنّ نسبة الكلّيّ إلى أفراده من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، وحاشا الشيخ أن يرى هذا الرأيَ. و لا شكّ أنّ الحصّة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أوّلِ الأمر مشكوكةُ الحدوث. وأمّا: المتيقّن حدوثُهُ فهو حصّةٌ أُخرى، وهي في عين الحال متيقَّنة الارتفاع. و يكون وزان هذا القسم وزانَ استصحاب الفرد المردّد الآتي ذكره.

تنبيهٌ: و قد استثني من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف، فيعدّون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل مالو عُلم السواد الشديد في محلٍّ و شُكّ في ارتفاعه أصلاً، أو تبدّلِه بسواد أضعفَ، فإنّه في مثله حَكَمَ الجميع بجريان الاستصحاب. و من هذا الباب مالو كان شخصٌ كثيرَ الشكّ ثمّ شكّ في زوال صفة كثرة الشكّ عنه أصلاً، أو تبدّلِها إلى مرتبة من الشكّ دون الأُولى.

قال الشيخ الأعظم في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: «فالعبرة في جريان الاستصحاب عدُّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق»[١]. يعني: أنّ العبرة في اتّحاد المتيقّن، والمشكوك هو الاتّحاد عرفاً، وبحسب النظر المسامحيّ، و إن كانا بحسب الدقّة العقليّة متغايرين، كما في المقام.

التنبيه الثاني: الشبهة العبائيّة أو استصحاب الفرد المردّد

ينقل أنّ السيّد الجليل السيّد إسماعيل الصدر زار النجف الأشرف أيّامَ الشيخ المحقّق الآخوند، فأثار في أوساطها العلميّة مسألة تناقلوها، وصارت عندهم موضعاً للردّ و البدل، واشتهرت بالشبهة العبائيّة[٢].

---

١. *فرائد الأُصول* ٢: ٥٤١.

٢. هذا ما نقله المحقّق العراقيّ في *نهاية الأفكار* ٤ «القسم الأوّل»: ١٣٠، والسيّد الحكيم في *حقائق الأُصول* ٢: ٤٥٨.

و حاصلها أنّه لو وقعَتْ نجاسةٌ على أحد طرفَيِ عباءة، ولم‌يُعلم أنّه الطرف الأعلىٰ، أو الأسفلُ، ثمّ طُهِّر أحد الطرفين ـ و ليكن الأسفل مثلاً ـ، فإنّ تلك النجاسة المعلومةَ الحدوث تُصبح نفسُها مشكوكةَ الارتفاع، فينبغي أن يجري استصحابها، بينما أنّ مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة أن يُحكم بنجاسة البدن ـ مثلاً ـ الملاقي لطرفَيِ العباءة معاً. مع أنّ هذا اللازم باطلٌ قطعاً بالضرورة؛ لأنّ ملاقيَ أحد طرفَيِ الشبهة المحصورة محكومٌ عليه بالطهارة بالإجماع ـ كما تقدّم في محلّه ـ. و هنا لم‌يلاق البدنُ إلّا أحد طرفَيِ الشبهة و هو الطرف الأعلىٰ.

و أمّا: الطرف الأسفل ـ و إن لاقاه ـ فإنّه قد خرج عن طرف الشبهة ـ حسب الفرض ـ بتطهيره يقيناً، فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

و النكتة في الشبهة أنّ هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلّيّ من القسم الثاني، و لاشكّ في أنّ مستصحَب النجاسة لابدّ أن يُحكم بنجاسة ملاقيه، بينما أنّه هنا لايُحكم بنجاسة الملاقي، فيكشف ذلك عن عدم صحّة استصحاب الكلّيّ من القسم الثاني.

و قد استقرّ الجواب عند المحقّقين[1] عن هذه الشبهة على أنّ هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّيّ، بل هو من نوعٍ آخرَ سمَّوه «استصحابَ الفرد المردّد». و قد اتّفقوا علىٰ عدم صحّة جريانه، عدا مانُقِل عن بعض الأجلّة[2] في حاشيته على كتاب *البيع* للشيخ الأعظم؛ إذ قال بما محصّله: «أنّ تردُّده بحسب علمنا لايضرّ بيقين وجوده سابقاً، والمفروض أنّ أثر القدر المشترك أثرٌ لكلٍّ من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعيّ المعلوم سابقاً، كما في القسم الأوّل الذي حَكَمَ الشيخ فيه باستصحاب كلٍّ من الكلّيّ و فرده[3]».

أقول: و يجب أن يعلم ـ قبلَ كلّ شيءٍ ـ الضابطُ لكون المورد من باب استصحاب الكلّيّ [من] القسم الثاني، أو من باب استصحاب الفرد المردّد، فإنّ عدم التفرقة بين

---

١. ومنهم: المحقّق النائيني في *فوائد الأصول* ٤: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

٢. وهو المحقّق السيّد محمد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ.

٣. *حاشية المكاسب (لليزدي)*: ٧٣.

الموردين هو الموجب للاشتباه، و تحكُّمِ تلك الشبهة. إذن ما الضابط لهما؟

إنّ الضابط في ذلك أنّ الأثر المراد ترتّبه، إمّا أن يكون أثراً للكلّيّ، أي أثراً لذات الحصّة من الكلّيّ، لا بما لها من التعيّن الخاصّ و الخصوصيّة المفرّدة، أو أثراً للفرد، أي أثراً للحصّة بما لها من التعيّن الخاصّ و الخصوصيّة المفرّدة.

فإن كان الأوّلَ فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك، أي ذات الحصّة الموجودة، إمّا في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنّه هو الحادث، أو الفردِ المقطوع البقاء على تقدير أنّه هو الحادث، و يكون ذلك من باب استصحاب الكلّيّ [من] القسم الثاني، و قد تقدّم أنّنا لانعني من استصحاب الكلّي نفسَ الماهيّة الكلّيّة، بل استصحابَ وجودها.

و إن كان الثانيَ فلا يكفي استصحاب القدر المشترك، و إنّما الذي ينفع استصحابُ الفرد بما له من الخصوصيّة المفرّدة، المفروضِ فيه أنّه مردّدٌ بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنّه الحادث، أو الفردِ المقطوع البقاء على تقدير أنّه الحادث، و يكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردّد.

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني؛ لأنّ الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصلَ العباءة، أو الطرفَ الكلّيّ منها، بل نجاسةَ الطرف الخاصّ بما هو طرف خاصّ، إمّا الأعلى أو الأسفلِ.

و بعد هذا يبقى أن نتساءل: لماذا لايصحّ جريان استصحاب الفرد المردّد؟ نقول: لقد اختلفت تعبيرات الأساتذة في وجهه، فقد قيل: «لأنّه لايتوفّر فيه الركن الثاني، و هو الشكّ في البقاء»[1]، و قيل: «بل لايتوفّر الركن الأوّل، و هو اليقين بالحدوث، فضلاً عن الركن الثاني».[2]

أمّا: الوجه الأوّل فبيانه أنّ الفرد بما له من الخصوصيّة مردّدٌ ـ حسَبَ الفرض ـ بين ما هو مقطوع البقاء، و بين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شكّ في بقاء الفرد الواقعيّ الذي كان معلومَ الحدوث؛ لأنّه إمّا مقطوع البقاء، أو مقطوع الارتفاع.

---

١. هذا ما قال به المحقّق النائينيّ في *فوائد الأصول* ٤: ١٢٦ـ ١٢٧.

٢. وهذا ما اختاره أستاذه المحقّق الأصفهانيّ في *نهاية الدراية* ٣: ١٦٤ ـ ١٦٦.

و أمّا: الوجه الثاني ـ و هو الأصحّ ـ فبيانه أنّ اليقين بالحدوث إن أُريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصيّة المفرّدة ـ لأنّها مجهولةٌ حَسَبَ الفرض ـ فاليقين موجودٌ، ولكنّ المتيقّن حينئذٍ هو الكلّيّ الذي يصلح للانطباق على كلٍّ من الفردين، وإن أُريد به اليقين بحدوث الفرد بما له من الخصوصيّة المفرّدة فواضحٌ أنّه غيرُ حاصلٍ فعلاً؛ لأنّ المفروض أنّ الخصوصيّة المفرّدة مجهولةٌ، و مردّدةٌ بين خصوصيّتين، فكيف تكون متيقَّنةً في عين الحال؟! إذ المردّد بما هو مردّدٌ لا معنى لأن يكون معلوماً متعيّناً. هذا خلفٌ محال، و إنّما المعلوم هو القدر المشترك. و في الحقيقة أنّ كلَّ علمٍ إجماليٍّ مؤلَّفٌ من علم و جهل، و متعلّق العلم هو القدر المشترك، و متعلّق الجهل خصوصيّاته، و إلّا فلا معنى للإجمال في العلم، و هو عين اليقين و الانكشاف. و إنّما سمّي بـ«العلم الإجماليّ»؛ لانضمام الجهل بالخصوصيّات إلى العلم بالجامع.

و عليه، فإنّ ما هو متيقّنٌ ـ و هو الكلّي ـ لا فائدة في استصحابه لغرض ترتُّبِ أثر الفرد بخصوصه، و ما له الأثر المراد ترتُّبه عليه ـ و هو الفرد. بخصوصيّته ـ غيرُ متيقّنٍ، بل هو مجهولٌ مردّدٌ بين خصوصيّتين، فلا يتحقّق في استصحاب الفرد المردّد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا أنّ الفرد المردّد متيقّنٌ، ولكن لا شكّ في بقائه.

و الوجه الأصحّ هو الثاني، كما ذكرنا. و أمّا: الوجه الأوّل ـ و هو أنّه لا شكّ في بقاء المتيقّن ـ فغريبٌ صدوره عن بعض أهل التحقيق،[1] فإنّ كونه مردّداً بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشكّ فعلاً في بقاء الفرد الواقعيّ و ارتفاعه؛ لأنّ المفروض أنّ القطع بالبقاء و القطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليّين، بل كلٌّ منهما قطعٌ على تقديرٍ مشكوكٍ، و القطع على تقديرٍ مشكوكٍ ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشكّ.

و على كلّ حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردّد، و لا معنى لأن يقال ـ كما سبق عن بعض الأجلّة ـ[2]: «إنّ تردُّدَه بحسب علمنا لا يضرّ بيقين وجوده سابقاً»؛ فإنّه كيف يكون تردّده بحسب علمنا لا يضرّ باليقين؟! و هل اليقين إلّا العلم؟ إلّا إذا أراد من اليقين

١. وهو المحقّق النائينيّ، كما مرّ.

٢. وهو المحقّق السيّد الطباطبائي اليزديّ، كما مرّ.

ـ بوجوده سابقاً ـ اليقينَ بالقدر المشترك، والتردّدَ في الفرد، فاليقين متعلّقٌ بشيءٍ، والتردّد بشيءٍ آخَرَ، فيتوفّر ركنا الاستصحابِ بالنسبة إلى القدر المشترك، لا بالنسبة إلى الفرد المرادِ استصحابُه، فما هو متيقَّنٌ لايراد استصحابه، وما يراد استصحابه غيرُ متيقَّنٍ، على ما سبق بيانه.

تمرينات (٦٩)

١. ماهي أقسام استصحاب الكلّي؟ ايت لكلّ قسم مَثلاً.

٢. هل يجري الاستصحاب في القسم الأوّل؟

٣. هل يجري الاستصحاب في القسم الثاني؟

٤. اذكر الوجهين المذكورين في عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني. واذكر الجواب عنهما.

٥. ماهي الأقوال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث؟ وما هو منشأ الأقوال؟

٦. اذكر القول الراجح عند المصنّف في القسم الثالث.

٧. ماهي الشبهة العبائيّة؟

٨. ماالجواب عن الشبهة العبائيّة؟

٩. لماذا لايصحّ جريان استصحاب الفرد المردّد؟

الفهارس العامة




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱ـ فهرس الآيات الكريمة

٢ـ فهرس الأحاديث

٣- فهرس الأعلام

٤ـ فهرس الكتب الواردة

٥- مصادر التحقيق

«ألف»

١. «*أجود التقريرات*»، السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئيّ، مؤسّسة صاحب الأمر، قم، ١٤١٣هـ.

٢. «*الاحتجاج*»، أبومنصور احمدبن على بن ابي طالب الطبرسي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٣. «*الإحكام في أصول الأحكام*»، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٤. «*الإحكام في أصول الأحكام*»، ابن حزم على بن أحمد، دارالحديث، القاهرة.

٥. «*احقاق الحق*»، الشهيد القاضي نورالله بن السيّد الشريف الحسيني الشوشتري ـ مع تعليقات آية الله المرعشي ـ مكتبة آية الله المرعشي، قم.

٦. «*الأدب المفرد*»، أبوعبدالله محمدبن اسماعيل البخاري، المطبعة السلفية، ١٣٧٥هـ.

٧. «*الأربعين في أصول الدين*»، فخرالدين محمّد بن عمروالحسين الرازي، جامعة طهران، ١٣٢٦ش.

٨. «*إرشاد الفحول*»، محمد بن على بن محمد الشوكانيّ، دارالمعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٩. «*أسد الغابة في معرفة الصحابة*»، ابن الأثير، ابوالحسن على بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني، دار احياء التراث العربي، بيروت.

١٠. «*الاستبصار*»، ابوجعفر محمّد بن الحسن الطوسي، دارالكتب الاسلاميّة، تهران.

١١. «*الأصول العامّة للفقه المقارن*»، محمدتقي الحكيم، دارالأندلس، ١٩٧٩م.

١٢. «*أصول الفقه*»، الشيخ محمد الخضريّ بك، دار احياء التراث العربي، بيروت.

١٣. «*الأصول من الكافي*»، ابوجعفر محمدبن يعقوب اسحاق الكليني الرازى، دار صعب، بيروت، ١٤٠١هـ.

١٤. «*اعلام الموقعين*»، شمس الدين أبوعبدالله محمّد بن ابي بكر (ابن القيم الجوزيّة) دارالجيل، بيروت.

١٥. «*أقرب الموارد*»، سعيد الخوريّ الشرتونيّ البناني، مكتبة آية الله المرعشي.

١٦. «*أوثق الوسائل في شرح الرسائل*»، الميرزا موسى التبريزي، الطبعة الحجريّة، دارالمعارف الإسلاميّة، طهران.

١٧. «*إيضاح الفوائد في شرح القواعد*»، فخر المحقّقين محمد بن الحسن الحلّي، المطبعة العلميّة، قم، ١٣٧٨هـ.

«ب»

١٨. «*بحارالأنوار*»، العلّامة محمد باقر بن محمّدتقي المجلسي، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٢.

١٩. «*بحرالفوائد في شرح الفرائد*»، الميرزا محمّد حسن الآشتياني، الطبعة الحجريّة، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٣هـ.

٢٠. «*بحوثٌ في علم الأُصول*» ـ تقريرات درس السيّد محمّد باقر الصدر ـ، السيد محمود الهاشمي، المجمع العلمي للشهيد الصدر، ١٤٠٥هـ.

٢١. «*بدائع الأفكار*»، الشيخ حبيب الله الرشتي، مؤسّسه آل البيت، الطبعة الحجريّة، قم.

٢٢. «*بدائع الأفكار*» ـ تقريرات بحث المحقّق العراقيّ ـ، الشيخ هاشم الآملي.

«ت»

٢٣. «*تاج العروس*»، محمّد مرتضى الزبيدي، مكتبة الحياة، بيروت.

٢٤. «*التبيان في تفسير القرآن*»، شيخ الطائفة، ابو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٢٥. «*تبيين الحقائق*»، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار المعرفة، بيروت.

٢٦. «*التبصرة في أُصول الفقه*»، ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الفكر.

٢٧. «*التذكرة بأُصول الفقه*»، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

٢٨. «*تشريح الأُصول*»، الشيخ علي بن فتح الله النهاونديّ، الطبعة الحجريّة، ١٣٢٠هـ.

٢٩. «*تفسير البيضاوي*»، البيضاوي، أبو سعيد عبدالله ابن عمر بن محمّد الشيرازي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٣٠. «*تفسير كنز الدقائق*»، الميرزا محمّد المشهدي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.

٣١. «*تفسير الكشاف*»، محمودبن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٢. «*تقريرات المجدّد الشيرازيّ*»، الشيخ علي الروزدري، مؤسّسة آل البيت، قم، ١٤٠٩هـ.

٣٣. «*تنقيح الأُصول*» ـ تقريرات بحث الإمام الخميني ـ، حسين التقوي الاشتهاردي، مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤١٨هـ.

٣٤. «*التنقيح الرائع*»، جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلّي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٤هـ.

٣٥. «*التوحيد*»، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٣٦. «*تهذيب الأُصول*» ـ تقريرات بحث الإمام الخميني ـ، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٣ش.

٣٧. «*تهذيب الأحكام*»، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، مكتبة الصدوق، ١٤١٧هـ.

«ج»

٣٨. «*جامع أحاديث الشيعة*»، أُلّف تحت إشراف آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، المطبعة العلميّة، قم، ١٣٩٩هـ.

٣٩. «*جامع السعادات*»، الشيخ محمد مهدي النراقي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت.

٤٠. «*جامع المقاصد في شرح القواعد*»، المحقّق الثاني، عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكركي، مؤسّسة آل البيت

لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨هـ.

٤١. «*الجوامع الفقهيّة*»، جماعة من الأركان، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤هـ.

٤٢. «*جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*»، الشيخ محمّد حسن النجفي، دارالكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٧ ش.

٤٣. «*الجوهر النضيد*»، العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي، مكتبة بيدار، ١٣٧١ ش.

«ح»

٤٤. «*حاشية الرسائل*»، الشيخ آقا رضا الهمداني، الطبعة الحجريّة.

٤٥. «*حاشية المكاسب*»، الشيخ محمد حسين الأصفهانيّ، دار الذخائر، قم، ١٤٠٨هـ.

٤٦. «*حاشية ملّا عبدالله*»، المولى عبدالله بن الحسين اليزدي، مكتبة المفيد و الفيروزآبادي، قم، ١٣٦٣ ش.

٤٧. «*الحاشية على الهيات شرح الجديد التجريد*»، المولى المحقق احمد الأردبيلي، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٤١٩هـ.

٤٨. «*الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة*»، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.

٤٩. «*حقائق الأُصول*»، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، المطبعة العلميّة، النجف، ١٣٧٢هـ.

٥٠. «*الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة*»، صدر المتألّهين، محمد بن ابراهيم الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم.

٥١. «*حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*»، أبو نعيم احمد بن عبدالله الاصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ

«خ»

٥٢. «*الخصال*»، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، دار التعارف، بيروت، ١٣٨٩هـ.

«د»

٥٣. «*درر الفوائد*»، الشيخ عبدالكريم الحائري، چاپخانه مهر، قم.

٥٤. «*الدرر النجفيّة*»، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، مؤسّسة آل البيت، الطبعة الحجريّة.

٥٥. «*دروس في علم الأُصول*»، السيد محمّد باقر الصدر، مؤسّسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٨هـ.

٥٦. «*دعائم الإسلام*»، أبوحنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي، دارالمعارف، ١٣٨٣هـ.

٥٧. «*الذريعة إلى أصول الشريعة*»، السيّد المرتضى علم الهدى، أبوالقاسم علي بن الحسين الموسوي، مطبعة جامعة طهران، ١٣٦٣ش.

«ذ»

٥٨. «*ذخيرة المعاد*»، ملّا محمّد باقر السبزواري، مؤسّسة آل البيت، قم، الطبعة الحجريّة.

٥٩. «*ذكرى الشيعة*»، الشهيد الأوّل، محمّد بن جمال الدين مكّي العاملي الجزيني، مؤسّسة آل البيت، قم، ١٤١٩هـ.

«ر»

٦٠. «*رجال الكشي*»، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزيز الكشي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، كربلاء.

٦١. «*رجال النجاشي*»، أبو العباس احمدبن على النجاشي الاسدي الكوفي، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٦٢. «*رسائل الشريف المرتضى*»، السيّد المرتضى، دارالقرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ.

٦٣. «*الرسائل الفشاركيّة*»، السيّد محمد الفشاركي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣هـ.

٦٤. «*رسائل المحقّق الكركي*»، المحقّق الثاني، عليّ بن الحسين الكركي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٩هـ.

٦٥. «*روضة الناظر وجنّة المناظر*»، عبدالله بن احمد بن قدامة، دار الكتاب العربي، بيروت.

٦٦. «*الرياض النضرة في مناقب العشرة*»، أبوجعفر أحمد المحبّ الطبريّ، دارالكتب العلميّة، بيروت.

«ز»

٦٧. «*زبدة الأُصول*»، الشيخ البهائي محمد بن الحسين بن عبدالصمد، مخطوطة.

«س»

٦٨. «*السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي*»، ابن إدريس الحلّي أبوجعفر محمد بن منصور بن أحمد، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.

٦٩. «*سلّم الوصول لشرح نهاية السؤول*»، الشيخ محمد بخيت المطيع، المطبوع بذيل نهاية السؤول.

٧٠. «*سنن ابي داود*»، ابو سليمان ابن الاشعث السجستاني الأزدي، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٧١. «*سنن البيهقي*»، (سنن الكبرى)، ابوبكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار المعرفة، بيروت.

٧٢. «*سنن الدارمي*»،ابو محمّد عبدالله بن بهرام الدارمي، دارالفكر، بيروت.

٧٣. «*سنن النسائي*»، أحمد بن شعيب بن علي بن جعفر بحر النسائي، دارالفكر، ١٣٤٨هـ.

«ش»

٧٤. «*شرائع الإسلام*»، المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، دارالأضواء، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٧٥. «*شرح الأسماء الحسنى*»، الحكيم السبزواريّ، هادي بن مهدي، مطبعة جامعة طهران، ١٣٧٢ش.

٧٦. «*شرح الإشارات و التنبيهات*»، المحقّق الطوسيّ، نصير الدين محمّد بن الحسن، مركز نشر كتاب، ١٤٠٣هـ.

٧٧. «شرح باب *الحادي عشر*» ـ النافع يوم الحشر ـ، مقداد بن عبدالله السيوري، مؤسّسه چاپ انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٢ش.

٧٨. «شرح *الشمسيّة*»، محمود بن محمّد الرازي، المكتبة العلميّة الاسلامية، طهران.

٧٩. «*شرح تجريد القوشجي*»، على بن محمد القوشجي، الطبعة الحجريّة، مكتبة بيدار، قم.

٨٠. «*شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب*»، عبدالرحمن بن احمد بن عبدالغفار، تصحيح أحمد رامز الشهيد بشهري المدرّس، ١٣٠٧هـ.

٨١. «شرح *الكافية*»، رضي الدين محمد بن الحسن الاسترآبادي، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٨٢. «شرح *المفصّل*»، الشيخ موفق الدين بن يعيش النحوي، عالم الكتب، بيروت.

٨٣. «شرح *المطالع*»، قطب الدين محمد بن محمد الرازي، مكتبة الكتبي، قم.

٨٤. «شرح *المقاصد*»، سعدالدين التفتازاني مسعود بن عمر بن عبدالله، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤٠٩هـ.

٨٥. «شرح *المنظومة*»، المولى هادي بن مهدي السبزواري، مكتبة العلّامة، قم، ١٣٦٩ ش.

٨٦. «شرح *المواقف*»، السيّد الشريف، علي بن محمد الجرجاني، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤١٢هـ.

٨٧. «*الشفاء*»، الشيخ الرئيس، أبوعلي الحسين بن عبدالله بن سينا، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٥هـ.

«ص»

٨٨. «صحيح *البخاري*»، أبوعبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن برزية البخاري، دارالفكر، بيروت.

٨٩. «صحيح *الترمذي*»، (الجامع الصحيح)، محمّد بن عيسى بن سورة، دار احياء التراث العربي، بيروت.

«ض»

٩٠. «*ضوابط الأُصول*»، السيد ابراهيم القزويني، الطبعة الحجريّة.

«ط»

٩١. «*الطهارة*»، الشيخ الأنصاريّ، مرتضى بن محمد أمين، مؤسّسة آل البيت، الطبعة الحجريّة، قم.

«ع»

٩٢. «*العدّة في أصول الفقه*»، شيخ الطائفة، أبوجعفر محمد بن الحسن الطوسي، مطبعة ستاره، قم، ١٣٧٦ ش.

٩٣. «*عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة*»، ابن أبي جمهور محمد بن علي بن ابراهيم الأحسائي، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٣٠٤هـ.

٩٤. «*عيون أخبار الرضا(ع)*»، الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين ابن بابويه، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

«غ»

٩٥. «*الغدير*» عبدالحسين أحمد الأميني النجفي، دارالكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٨هـ.

٩٦. «*الغنية*»، ابن زهرة، عزالدين حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، المطبوع بذيل «الجوامع الفقهيّة».

«ف»

٩٧. «*فرائد الأُصول*»، الشيخ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١١هـ.

٩٨. «*الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة*»، محمد حسين بن عبدالرحيم الأصفهاني، الطبعة الحجريّة.

٩٩. «*فوائد الأُصول*» ـ تقريرات بحث المحقّق النائيني ـ، الشيخ محمد علي الكاظمي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ.

١٠٠. «*الفوائد الحائريّة*»، الوحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.

١٠١. «*الفوائد المدنيّة*»، محمد أمين الاسترآبادي، الطبعة الحجريّة.

١٠٢. «*فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*»، المطبوع ذيل المستصفى، محبّ الله بن عبدالشكور، دار الذخائر، قم، ١٣٦٨ش.

«ق»

١٠٣. «*قواعد المرام في علم الكلام*»، كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٦هـ.

١٠٤. «*قاموس اللغة*»، الفيروز آبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب، الطبعة الحجرية.

«ک»

١٠٥. «*الكافي*»، ثقة الإسلام الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، دار صعب و دار التعارف، ١٤٠١هـ.

١٠٦. «*الكامل في التأريخ*» ابن أثير، على بن الكرم الشيباني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٠٧. «*كتاب سليم بن قيس*»، سليم بن قيس العامري، دار الفنون، بيروت، ١٤٠٠هـ.

١٠٨. «*كشف الغطاء عن خفيّات مبهمات الشريعة الغرّاء*»، الشيخ الكبير كاشف الغطاء، جعفر بن خضر، منشورات المهدوي، إصفهان.

١٠٩. «*كشف الغمة*»، ابوالحسن على بن عيسى بن أبي الفتح الاربلي، مكتبة الاسلاميّة، طهران، ١٣٨١هـ.

١١٠. «*كشف المراد*»، العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.

١١١. «*كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثنى عشر*»، ابوالقاسم على بن محمدبن على الخزاز القمى الرازي، مكتبة بيدار، قم، ١٤٠١هـ.

١١٢. «*كفاية الأُصول*»، الآخوند الخراساني، محمد كاظم، مؤسّسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٤هـ.

١١٣. «*كمال الدين و تمام النعمة*»، الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن على بن الحسين بن بابويه، مؤسّسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.

١١٤. «*كنز العمّال في سنن الأقوال و الأفعال*»، علاء الدين على المتقي بن إحسان الدين الهندي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ.

١١٥. «*كنز الفوائد*»، الكراجكي، أبوالفتح محمد بن على بن عثمان الكراجكي، مكتبة المصطفوي، قم، ١٣٦٩ش.

«ل»

١١٦. «*لسان العرب*»، ابن منظور، أبوالفضل محمّد بن مكرّم، داراحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١١٧. «*اللمع في أصول الفقه*»، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٥هـ.

«م»

١١٨. «*مبادئ الوصول إلى علم الأصول*»، العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.

١١٩. «*مجمع البحرين و مطلع النيّرين*»، فخر الدين الطريحي، مكتبة المصطفوي، طهران.

١٢٠. «*مجمع البيان لعلوم القرآن*»، أبوعلي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار المعرفة، بيروت.

١٢١. «*مجمع الزوائد و منبع الفوائد*»، نور الدين على بن ابي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ.

١٢٢. «*مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان*»، المولى المحقّق أحمد الأردبيلي، مؤسّسة

النشر الإسلامي، قم.

١٢٣. «*المحاسن*»، أبوجعفر أحمد بن محمد خالد البرقي، دارالكتب الإسلاميّة، قم.

١٢٤. «*محاضرات في أُصول الفقه*» ـ تقريرات بحث المحقّق الخوئي ـ محمد إسحاق الفيّاض، دارأنصاريان، قم، ١٤١٠هـ.

١٢٥. «*المحصول في علم أُصول الفقه*»، الفخر الرازي، محمد بن عمر الطبري، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٢٦. «*المحلّى بالآثار*»، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، دار الفكر، بيروت.

١٢٧. «*مختصر المعاني*»، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، مكتبة المصطفوي، قم.

١٢٨. «*مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام*»، السيّد محمد بن علي الموسوي العاملي، مؤسّسة آل البيت، قم، ١٤١٠هـ.

١٢٩. «*المزهر*» عبدالرحمن جلال الدين السيوطي، داراحياء الكتب العربيّة.

١٣٠. «*مسالک الأفهام*»، الشهيد الثاني، زين الدين على بن احمدالعاملي، دار الهدى، قم.

١٣١. «*المستدرک على الصحيحين*»، الحاكم النيشابوري، أبو عبدالله، دار المعرفة، بيروت.

١٣٢. «*المستصفى من علم الأُصول*»، أبوحامد محمد بن محمد الغزالي، المطبعة الأميريّة ببولاق مصر، ١٣٢٢هـ.

١٣٣. «*مستمسک العروة الوثقى*»، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، مؤسّسة إسماعيليان، قم، ١٤١١هـ.

١٣٤. «*مسند أحمد*»، أحمد بن محمد بن فصيل، دارالفكر، بيروت.

١٣٥. «*مشارق الشموس*»، حسين بن جمال الدين محمّد الخوانساري، مؤسّسة آل البيت، قم، الطبعة الحجريّة.

١٣٦. «*مصابيح السنّة*»، ابو محمّد الحسين بن مسعود بن محمّد الفرّاء البغوي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧هـ.

١٣٧. «*مصابيح الأُصول*» ـ تقريرات بحث السيّد المحقّق الخوئي ـ السيد محمّد سرور الواعظ الحسيني، مطبعة النجف، ١٣٧٦هـ.

١٣٨. «*مصادر التشريع الاسلامي*»، عبدالوهاب خلاف، دار الكتاب العربي، مصر.

١٣٩. «*مطارح الأنظار*» ـ تقريرات درس الشيخ الأنصاري ـ الشيخ أبوالقاسم الكلانتري، مؤسّسة آل البيت، الطبعة الحجريّة.

١٤٠. «*المطوّل في شرح تلخيص المفتاح*»، سعد الدين التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبدالله، مكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران، ١٣٧٤هـ.

١٤١. «*معارج الأُصول*»، المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهُذلي، مؤسّسة آل البيت، ١٤٠٣هـ.

١٤٢. «*معالم الدين وملاذ المجتهدين*»، الحسين بن زيد الدين العاملي، مكتبة العلامة، قم، ١٤٠٣هـ

١٤٣. «*معجم مقاييس اللغة*»، ابوالحسن احمد بن فارس بن زكريا، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٤٠٤هـ

١٤٤. «*المغني*»، أبو محمّد بن أحمدبن محمّد بن قدامة، دارالكتاب العربي، بيروت.

١٤٥. «*مفاتيح الأُصول*»، السيد محمد الطباطبائي، مؤسّسة آل البيت.

١٤٦. «*مفتاح الباب*»، أبوالفتح بن مخدوم الحسيني، انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٢ ش.

١٤٧. «*مقالات الأُصول*»، الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسّسة مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.

١٤٨. «*المكاسب*»، الشيخ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، الطبعة الحجريّة، تبريز ١٣٧٥ هـ.

١٤٩. «*ملخّص ابطال القياس*»، ابن حزم الأندلسي، دار الفكر، بيروت، ١٣٨٩ هـ

١٥٠. «*مناهج الأحكام و الأُصول*»، أحمد بن محمد مهدي أبي ذر النراقي، الطبعة الحجريّة.

١٥١. «*مناهج الوصول إلى علم الأُصول*»، الإمام الخميني، مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤١٤ هـ.

١٥٢. «*منتهى الأُصول*»، السيد حسن الموسوي البجنوردي، مطبعة النجف، ١٣٧٠ هـ.

١٥٣. «*منتهى الوصول و الأمل*»، ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر النحوي، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

١٥٤. «*المنطق*»، محمد رضا المظفر، منشورات مكتبة الصدر، طهران، ١٣٨٨ هـ.

١٥٥. «*مناهج العقول*» (شرح البدخشي) محمد بن الحسن البدخشي، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

١٥٦. «*المنخول*»، محمد بن محمد الغزالي، دارالفكر، بيروت.

١٥٧. «*من لا يحضره الفقيه*»، أبوجعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

١٥٨. «*الموافقات*»، أبوإسحاق الشاطبي، دارالمعرفة، بيروت، ١٣٩٥ هـ.

١٥٩. «*الميزان في تفسير القرآن*»، السيد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الاسلامي، قم، ١٣٩٣ هـ.

«ن»

١٦٠. «*نهاية الأُصول*» ـ تقريرات بحث المحقّق البروجرديّ ـ، حسين على المنتظري، مكتبة المصطفوي، قم.

١٦١. «*نهاية الأفكار*» ـ تقريرات بحث المحقّق العراقي ـ الشيخ محمدتقى البروجردي، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٥ هـ.

١٦٢. «*نهاية الدارية في شرح الكفاية*»، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٣٧٤ ش.

١٦٣. «*نهاية السؤول بشرح منهاج الأُصول*»، جمال الدين عبدالرحيم الآسنوي، عالم الكتب، القاهرة، ١٣٤٣ هـ.

١٦٤. «*نهاية النهاية في شرح الكفاية*»، الميرزا على الإيرواني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٠ ش.

«و»

١٦٥. «*الوافية في أُصول الفقه*»، الفاضل التوني، عبدالله بن محمّد البشروي الخراساني، مجمع الفكر الاسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.

١٦٦. «*وسائل الشيعة*»، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، المكتبة الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٢ هـ.

«هـ»

١٦٧. «*هداية المسترشدين*»، محمدتقى الأصفهاني، مؤسّسة آل البيت، الطبعة الحجريّة.

٦- فهرس الموضوعات

المقصد الأوّل: مباحث الألفاظ

المقصد الثاني: الملازَمات العقليّة

المقصد الثالث: مباحث الحجّة

المقصد الرابع: مباحث الأُصول العمليّة

الفهارس العامة

چکیده

«اصول» یکی از دانش‌های پر ارجی است که طالبانِ علوم دینی را در مسیر «اجتهاد» مدد می‌رساند و شیوه «استنباط» را تعلیم می‌دهد. فقیهان شیعی در طول هزار سال تلاشِ اصولی، کتاب‌های فراوانی نگاشته‌اند که بیشتر آنها «پژوهشی»اند و خصلت «آموزشی» ندارند. اصولیان معاصر هم با توجه به شیوه‌های آموزشی جدید، آثار بدیع و تازه‌ای خلق کرده‌اند که یکی از آنها «اصول فقه» تألیف علامه نواندیش محمد رضا مظفر است.

این کتاب تاکنون بارها چاپ شده است، اما طبع کنونی آن را مؤسسه بوستان کتاب با تصحیح و ویرایش جدید، عهده‌دار شده است.

مؤسسهٔ بوستان کتاب

مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم)

پرافتخارترین ناشر برگزیدهٔ کشور

نشانی دفتر مرکزی: ایران، قم، اول خیابان شهدا، ص پ: ۹۱۷

تلفن: ۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵+ ، فاکس: ۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۴+ ، پخش: ۹۸۲۵۱۷۷۴۳۴۲۶+

اصول الفقه

ویرایش دوم

علامه محمد رضا مظفر

تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری

بوستان کتاب

۱۳۸۷

Abstract

"The Principles" is an invaluable discipline of knowledge that helps students of religious sciences on their way towards "ijtihād" (attaining the authority to issue fatwās, or religious legal rulings), and teaches them the methods of "istinbāṯ" (the ability to extract legal rulings from their sources). Shī'ah faghīhs (jurists) have written numerous books on the science of "the principles" in their endeavors of the last millenium. Most of these books are research-oriented though and do not have the necessary educational qualities for students. Having new educational methods in mind, contemporary experts on "the principles" have created new innovative works one of which is "The Principles of Figh`h" written by the inventive 'Allāmah, Muẖammad Riḏa al-Muṯẖaffar.

This book has been printed many times over and again. However, this time Būstān-e Ketāb Publishers has had the honor to publish this latest newly revised edition.

The Publisher



Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.
P.O. Box: 37185-917
Telephone: +98 251 774 2155
Fax: +98 251 774 2154
E-mail: info@bustaneketab.com
Web-site: www.bustaneketab.com

Usūl ul-Figh`h

fī

Mabāhith ul-Alfāth-i va l-Mulāzimāt il-'Aghliyyah
va Mabāhith ul-Hujjat-i va l-Usūl il-'Amaliyyah

The Principles of Figh`h
Concerning
Discussions of Phraseology & Rational Requisites
and
Discussions of Proof & Practical Reasons

Second Revised Edition

'Allāmah Muhammad Rida al-Muthaffar (GH)

Research
'Abbās-'Alī az-Zāri'ī yis-Sabzawārī

Būstān-e Ketāb Publishers
1387/2008